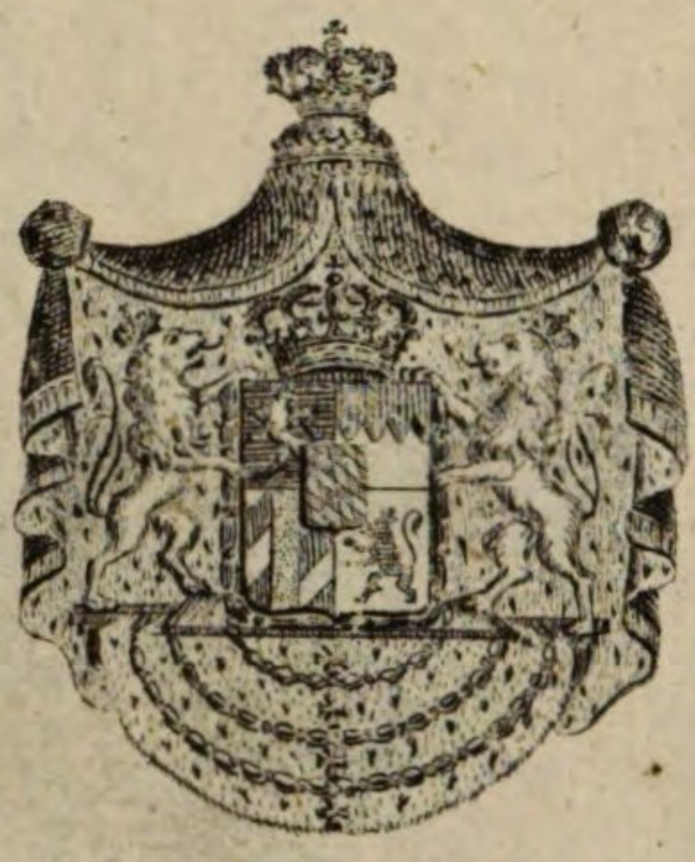
Ph. U.
445
m

Phil Lbr
44 Sm

Schmid



BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<366035929300 13

<366035929300 13

Bayer. Staatsbibliothek

Heinrich Schmid's

Vorlesungen

über

das Wesen der Philosophie

und ihre Bedeutung

für Wissenschaft und Leben.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorlesungen

über das

Wesen der Philosophie

und ihre Bedeutung

für Wissenschaft und Leben.

Für denkende Leser

herausgegeben

von

Heinrich Schmid,

Professor der Philosophie in Heidelberg.

Odi profanum vulgus et arceo!

Mit Königl. Würtemberg. Privilegium.

Stuttgart,

Verlag von S. G. Liesching.

1836.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Inhalts-Uebersicht.

Erste Vorlesung. Seite

Begriff der Philosophie 1

Zweite Vorlesung.

Psychologische Entwicklung der philosophischen Erkenntnißweise 27

Dritte Vorlesung.

Zweck der Philosophie 53

Vierte Vorlesung.

Die Gegner der Philosophie. Die Feinde der Geistesfreiheit, die Praktiker, die Popularisten oder der s.g. gesunde Menschenverstand und das unmittelbare Gefühl. 76

Fünfte Vorlesung.

Verhältniß der Erfahrung zur Philosophie. — Bedeutung der Philosophie für Naturwissenschaft u. Geschichte. 100

Sechste Vorlesung.

Verhältniß der Philosophie zu den Fakultäts-Wissenschaften; der Medicin, Jurisprudenz und Theologie. 129

Siebente Vorlesung.

Die Philosophie und der Geist der Zeit . . 153

Achte Vorlesung.

Die Systeme. Ihr Werth im Allgemeinen.

A. Die objektiven oder materiellen Principien. 1) Der Dualismus, Materialismus und Spiritualismus 183

Neunte Vorlesung.

Die Systeme. (Fortsetzung.)

2) Der Naturalismus, Pantheismus und Theismus 218

Zehnte Vorlesung.

Die Systeme. (Fortsetzung.)

3) Der Realismus, Idealismus und das Identitäts-System 250

Eilfte Vorlesung.

Die Systeme. (Fortsetzung.)

B. Die subjektiven Principien: Empirismus und Rationalismus 294

Zwölfte Vorlesung.

Die Systeme. (Schluß.)

Der Sensualismus, die Reflexions-Philosophie, die Gefühlsphilosophie und die mystische Speculation 322

☞ Schlußbemerkung der Verlagshandlung . . 361

Erste Vorlesung.

Begriff der Philosophie.

In der eigenthümlichen Natur der Philosophie, über die ich in diesen Vorlesungen zu Ihnen zu sprechen unternommen habe, liegt es begründet, daß ihr Inhalt nicht, gleich dem anderer Wissenschaften, unmittelbar gelehrt und gelernt, mitgetheilt und aufgenommen werden kann, sondern daß es zur Aufnahme derselben eines eigenthümlichen Geisteszustandes bedarf, ohne den alle Lehre der Philosophie völlig fruchtlos bleiben muß. Philosophie ist ihrem innersten Wesen nach freie Erkenntniß, und kann daher auch nur mit freiem Geiste erworben werden. Philosophie ist nichts Erlerntes, sondern etwas durch Selbstthätigkeit gewonnenes; Selbständigkeit des Geistes, freies Selbstdenken ist die wesentliche Bedingung, unter der ein Eingehen philosophischer Lehren allein möglich ist. Der Geist der Lernenden muß mit der Kraft des freien Denkens, mit der Lust und dem Interesse an der Wahrheit und der Wissenschaft, mit dem Sinn für die höheren Angelegenheiten des Lebens, über die uns die Philosophie belehrt, der philosophischen Lehre entgegenkommen, wenn sie Eingang finden soll. Eigentlich sollte daher alle philosophische Lehre mehr darauf

richtet seyn, den philosophischen Geist und die philoso=phische Kraft zu wecken und zu bilden, als ein bestimm=tes philosophisches System vorzutragen und einzuprägen, mehr um Erregung und Bildung des Philosophirens als um Mittheilung der Philosophie sollte es ihr zu thun seyn. Denn das philosophische System oder die philosophische Weltansicht muß doch ein Jeder sich selbst, wenn auch mehr oder weniger angeregt und geleitet durch Andere, mit eigener Kraft und aus dem eigenen Geiste schöpfen und aufbauen, wenn es irgend von wahrem Werthe seyn soll: er darf es doch nie als ein Fertiges und Gegebenes nur passiv in sich aufnehmen. Gewiß aber entsteht daraus wenigstens das Bedürfniß, noch vor der philosophischen Lehre selbst, durch einleitende Betrach=tungen darauf hinzuwirken, den Geisteszustand zu erre=gen und zu bilden, der zur Aufnahme des Inhalts der phi=losophischen Lehre selbst erforderlich ist.

Und dieß ist der Zweck gegenwärtiger Vorträge. Nicht die Probleme der Philosophie selbst zu lösen, son=dern sie nur kennen zu lehren, auf die Beschäftigung mit ihnen den Geist hinzulenken und auf ihre Lösung vorzubereiten, ist ihre Absicht. Nicht irgend ein System Ihnen durch sie als eine fertige Wahrheit vorzulegen und aufzunöthigen, sondern Kraft zum Philosophiren zu beleben und zu stärken, Lust und Trieb zum Philosophi=ren zu wecken, Kunst des Philosophirens zu bilden, den Weg zum Philosophiren zu zeigen, das ist es allein, was ich erstrebe. Solche vorbereitende und einleitende Be=trachtungen sind um so mehr gerade in dem gegenwärti=gen Zeitpunkte ein dringendes Bedürfniß, da der Geist der Zeit eine der Philosophie sehr ungünstige Wendung auf das Aeußerliche, Materielle und unmittelbar Brauch=bare genommen hat, da ein niedriger und oberflächlicher

Sinn der gemeinen Praxis herrschend geworden ist, der nahmentlich auch auf den Universitäten den tieferen und ernsteren wissenschaftlichen Geist immer mehr zu verdrängen und dagegen das verächtliche Brodstudium geltend zu machen droht, und da endlich auch in der gebildeten öffentlichen Meinung so grobe Mißverständnisse und Vorurtheile gegen die Philosophie Wurzel gefaßt haben, daß in aller dieser Hinsicht eine Aufklärung und Berichtigung über das wahre Wesen der Philosophie und ihre hohe Bedeutung für Wissenschaft und Leben höchst nöthig ist, um nur den Geist der Besseren und Gebildeteren wieder auf die Philosophie hinzulenken, mit Interesse dafür anzufüllen, und zur Beschäftigung mit ihr anzuregen.

Aber freilich auch für solche vorbereitende Vorträge schon muß die rechte Geistes-Beschaffenheit und Empfänglichkeit vorausgesetzt werden, wenn sie Eingang finden sollen. Ich muß, soll ich einigen Erfolg von meinen Vorträgen für die Zwecke derselben bey Ihnen hoffen dürfen, vor Allem den Grad von Selbständigkeit des Geistes, und von der Kraft und Ausbildung des freien Denkens bey Ihnen voraussetzen, der Sie befähigt, mir selbständig prüfend und verarbeitend in meinen Betrachtungen zu folgen. Ich muß ferner den Grad von reinem Interesse an der Wahrheit und Wissenschaft bei Ihnen voraussetzen, der Sie mit Lust und Trieb zu den Gegenständen, die ich hier abzuhandeln habe, belebt, und mit Muth und Ausdauer ausrüstet, um sich durch manche Schwierigkeiten und Trockenheiten nicht abschrecken zu lassen. Ich muß endlich den edleren Sinn für die höheren, geistigen Zwecke des menschlichen Lebens, für die Ideale der Schönheit und Tugend, der Wahrheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit von Ihnen erwarten, der darüber in der Philosophie Aufklärung und höhere Ver-

ständigung sucht. Die Anlage, die Kraft und Fähigkeit zum Philosophiren müssen philosophische Lehrvorträge immer bei ihren Schülern voraussetzen, und nur diese schlummernde Kraft und Anlage zu wecken, zu stärken, zu regeln und zu bilden, kann ihre wahre Aufgabe seyn. —

Und so darf ich wohl auch für diese meine Vorträge empfängliche Seelen zu finden hoffen. Ich mag mich nicht auf die Natur des menschlichen Geistes allein verlassen, in welchem allerdings alle Bedingungen zur Philosophie ursprünglich begründet sind; denn in jedem Menschen lebt ursprünglich die Kraft des freien Denkens, in jedem der reine Trieb des Wissens, in jedem das gleiche Gesetz der Vernunft. Daher ist es ein altes Wort, daß jeder Mensch ein geborner Philosoph sey. Doch dieser Ausspruch ist nur halb wahr. Denn nicht die Anlage allein ist es, die den Philosophen macht, sondern die Ausbildung der allgemein menschlichen Anlage, und es ist ein großer und verderblicher Irrthum, daß jeder Mensch oder doch jeder im Allgemeinen gebildete Mensch fähig sey, über die philosophischen Probleme abzuurtheilen, und daß es daher für die Philosophie gar keiner Vorbereitung und keines besonderen Studiums bedürfe. Daher genügt es auch nicht mit jener allgemeinen vermeintlichen Anlage aller Menschen, um die gehörige Empfänglichkeit für philosophische Betrachtungen vorauszusetzen; denn nicht immer ist diese Anlage hinlänglich ausgebildet, nicht Alle sind also hinlänglich vorbereitet für philosophisches Denken, und auch, wo es an der vorbereitenden Bildung des Denkens nicht fehlt, gebricht es heutzutage nur allzuoft an dem rechten Sinn und dem Interesse für diese Gegenstände. Und doch müßte man verzweifeln an dem Geiste unserer Zeit und unseres Volkes, wenn man nicht die Hoffnung bewahren dürfte,

wenigstens bei Einigen Gehör zu finden mit dem Worte des freien Gedankens, des reinen Interesse's an der Wahrheit und den höchsten Angelegenheiten des Menschenlebens; man müßte nahmentlich verzweifeln an der Eigenthümlichkeit des deutschen Volkes, durch die es sich bisher so schön vor allen anderen Völkern Europa's auszeichnete, wenn es aufhören wollte, für die Sache der Intelligenz, der Wissenschaft, der Philosophie eine ernste Theilnahme und warme Empfänglichkeit zu haben. Zunächst aber ist meine Rede an Euch, Ihr deutschen Jünglinge, gerichtet, die Ihr der Wissenschaft vorzugsweise Euer Leben geweiht habt, in der festen Zuversicht, diese Empfänglichkeit für die Philosophie hier, wo die frische jugendliche Kraft des Geistes noch ungebeugt dasteht von der Gewalt der beengenden mechanischen Lebensgeschäfte und der niederdrückenden Lebensverhältnisse am gewißesten zu finden. Wo das jugendliche Herz noch frei schlägt für die reinen Ideale des Lebens, in den für die höheren Ziele jugendlich begeisterten Gemüthern, bei Jünglingen, welche sich dem Dienste der Wissenschaften gewidmet haben, — da darf ich hoffen, Gehör zu finden für das Wort des freien, selbständigen Geistes, der Unabhängigkeit von hergebrachten Vorurtheilen, eingewurzeltem Aberglauben und starren Gewohnheiten, Sinn und Eifer zu finden für jene Lehren, die über todten, blos angelernten und überlieferten Buchstaben und gemeinen Handwerksgeist erhebend, den Weg zu freier Ueberzeugung über die höchsten Probleme des Lebens uns öffnen und uns durch eigenes Denken in den Mittelpunkt und innersten Lebenskern aller Wissenschaften einführen; mit Sicherheit darf ich da erwarten, Liebe und warmes Interesse zu finden für die Ideale der Wahrheit, der Sittlichkeit und der Frömmigkeit, über wel

die Philosophie uns ein klares Licht ausbreitet. Dieser Hoffnung lebe ich, wenn es nur mir gelingt, die Saiten Ihres Inneren zu berühren, die einen Anklang in Ihrer Seele finden, und so selbständig fortklingen werden, oder einen Funken des Lichts in Ihren Geist zu werfen, der einen empfänglichen Stoff in Ihnen trifft, und durch diesen zur erleuchtenden Flamme auflodern und fortbrennen wird.

Diesem Zwecke gemäß werde ich vor Allem eine deutliche Erklärung und einen bestimmten Begriff geben von dem, was Philosophie sey, theils an sich, theils im Verhältniß zu dem ganzen Organismus der Wissenschaften, ich werde ferner den Zweck der Philosophie und ihre Bedeutung für das Leben und die Wisseuschaft aussprechen und gegen die Angriffe der öffentlichen Meinung behaupten, ich werde dann in das Innere der Philosophie näher eingehen, die Probleme und höchsten Ziele derselben kenntlich machen, die verschiedenen Richtungen bezeichnen, in denen sie die Erreichung derselben versucht hat, also die wichtigsten Systeme darstellen und beurtheilen, in welche die philosophische Spekulation auseinander getreten ist, ich habe dann die Grundsätze festzustellen, auf denen die wahre Methode des Philosophirens beruht, die Hauptbestandtheile des Inhalts der Philosophie aus ihrer Idee zu entwickeln und endlich den Weg zu bezeichnen und die Regeln zu geben, nach denen das Studium der Philosophie am zweckmäßigsten einzurichten ist.

Unsere erste Aufgabe ist daher eine Verständigung über den Begriff und das Wesen der Philosophie. Allein schon dieser erste Schritt verwickelt uns in vielfache Schwierigkeiten. Die oft beklagte und der Philosophie zum Vorwurf gemachte Uneinigkeit der Philosophen beginnt schon mit der Definition der Philosophie.

Es giebt keine nur einigermaßen allgemein anerkannte Definition der Philosophie, und die von verschiedenen Philosophen aufgestellten weichen so sehr von einander ab, daß sie oft ganz Entgegengesetztes für das Wesen der Philosophie ausgeben und sich gegenseitig aus dem Gebiet der Philosophie ausschließen. Jedes neue System hat eine dem System angepaßte neue Erklärung der Philosophie aufgestellt, und hat alle von ihr abweichenden für Unphilosophie erklärt. Von Skeptikern und Gegnern der Philosophie ist dieser Umstand begierig ergriffen worden, um daraus einen Schein von Unsicherheit auf die Philosophie selbst zu werfen. Ist es bis jetzt, nachdem man Jahrtausende philosophirt hat, noch nicht gelungen, den Begriff der Philosophie mit allgemeiner Einstimmung zu bestimmen, so wird es auch wohl in der Folge nicht gelingen, und läßt sich nicht einmal über den Begriff der Philosophie zu einer allgemein anerkannten sicheren Einsicht gelangen, so wird wohl noch viel weniger der Inhalt der Philosophie selbst eine sichere Einsicht zu geben im Stande seyn, es wird nie eine allgemein gültige Philosophie geben. Der Schluß von der Unsicherheit der Definition der Philosophie und die Unsicherheit oder Nichtigkeit ihres Inhalts ist jedoch ganz unrichtig. Denn nicht die Sache hängt von dem Begriffe, sondern der Begriff von der Sache ab. Ist man wohl über den Begriff des Schönen und über das Wesen der Kunst einig? Und doch hat schöne Kunst und reiner ästhetischer Geschmack schon längst auch ohne den Begriff davon existirt. Man streitet noch jetzt über das höchste Moral-Princip oder über das Wesen der Religion, aber Tugend und Frömmigkeit haben nicht gewartet, bis man über ihre Begriffe einig war, vielmehr sind eben diese der Entwickelung der Tugend und Frömmigkeit nachgefolgt

So hängt auch die Existenz und die Bedeutung der Philosophie ganz und gar nicht von einer allgemein anerkannten, sicheren Definition derselben ab. Der Begriff der Philosophie wird vielmehr erst dann mit Sicherheit festgestellt werden können, wenn die Philosophie selbst zu einer allgemein anerkannten Vollendung gelangt seyn wird: da aber dieß, der Natur der Sache nach, nicht seyn kann, da die Philosophie nie etwas Fertiges und Abgeschlossenes ist, sondern immer im Werden und Fortschreiten begriffen ist, so wird eben damit auch der Begriff von derselben sich verändern.

Allein, so mißlich es hiernach mit der Bestimmung eines Begriffs von der Philosophie zu stehen scheint, so wird sich die in dieser Hinsicht statt findende Verwirrung und Uneinigkeit doch zum großen Theil vermeiden lassen, wenn man nur in der Begriffsbestimmung den Einen Fehler der engherzigen Eigensucht vermeiden wollte, wonach jeder Philosoph willkührlich den Begriff der Philosophie nur nach seinem besondern System bestimmt. Denn nur so geschieht es, daß es so viele Definitionen giebt als Systeme, Philosopheme und Principien, und daß jede Definition alle anderen Systeme geradezu als Unphilosophie verdammt. Aus solchen Erklärungen aber wird man unmöglich lernen können, was die Philosophie ihrem allgemeinen Wesen nach sey, sondern immer nur, was dieses oder jenes System sey. Was hätten wir z. B. für die Einsicht in das Wesen der Philosophie überhaupt gewonnen, wenn wir mit einem berühmten Philosophen unserer Zeit sagten: die Philosophie ist die Wissenschaft von der absoluten Indifferenz des Idealen und Realen, oder mit einem anderen: die Philosophie ist die Wissenschaft von der Vernunft, in so fern sie sich ihrer als alles Seyns bewußt wird? denn alle diejenige Philoso-

phie, welche dieses Princip der Identität des Idealen und Realen oder der Einheit des Vernünftigen und des Wirklichen nicht anerkennt, würde hiernach gleich im Voraus aus dem Begriffe der Philosophie ausgeschlossen. Unsere Erklärung der Philosophie muß alle philosophischen Systeme unter sich begreifen, wir dürfen sie daher nicht von irgend einem besonderen philosophischen Princip ableiten, sondern wir müssen die gesammte Erscheinung der Philosophie, wie sie in Geschichte und Leben sich uns darstellt, auffassen, aus den verschiedensten Richtungen und Gestaltungen derselben das Wesentliche und Gemeinsame als Begriff derselben abstrahiren. Wir werden also, um den Begriff der Philosophie nicht als eine willkührliche Bestimmung oder eine todte, leere Abstraction hinzustellen, sondern um ihm concreten Inhalt und lebendige Wirklichkeit zu geben, das Leben und die Wirklichkeit selbst zu Grunde legen: wir werden die bezeichnendsten einzelnen Erscheinungen des Lebens und der Geschichte vorführen, in denen sich das Wesen der Philosophie offenbart, um aus ihnen vorläufig gewisse allgemeine Eigenschaften der Philosophie hervorzuheben, die dann erst tiefer und schärfer durch psychologische Erklärungen zu bestimmen seyn werden.

Der Begriff der meisten anderen Wissenschaften läßt sich leicht dadurch feststellen, daß man die Gegenstände ermittelt, mit denen sie sich beschäftigt, und da sie auf bestimmte Classen von Gegenständen beschränkt sind, so läßt sich nach ihnen ihr Gebiet scharf abgränzen, wenn man nur die ihnen eigenthümlich zugehörenden Gegenstände gehörig absondert. Was Naturwissenschaft und was Geschichte, was Theologie und was Jurisprudenz sey, dieß ist, wenigstens in Ansehung ihrer Gegenstände, keinem Zweifel unterworfen, denn ihre besonderen Gegen-

stände sind leicht und bestimmt unterscheidbar von anderen, ihre gegenseitigen Gränzen bestimmt wahrnehmbar. Aber welche Classe von Gegenständen sollen wir ausscheiden von dem großen Ganzen derselben als diejenigen, die der Philosophie ausschließlich angehören? Nach welchen Gegenständen sollen wir den Begriff der Philosophie bestimmen? Natur und Geschichte, Religion und Recht, sind inbegriffen in dem Gebiete der Philosophie, Gott und Welt, Ewiges und Endliches, Geistiges und Körperliches ist Gegenstand der Philosophie, denn über alles dieses kann philosophirt werden, alles dieses soll von der Philosophie durchdrungen, belebt, verklärt, geordnet werden; ihr gehört das All der Dinge, den Grund und das Gesetz alles Seyns will sie erforschen. Nach bestimmten Gegenständen also können wir das Wesen der Philosophie nicht bestimmen. Eben darin aber giebt sich uns eine Eigenthümlichkeit der Philosophie kund, durch welche wir sie von allen anderen Wissenschaften zu unterscheiden vermögen, und die uns sehr richtig den Weg andeutet, auf dem wir das Wesen der Philosophie schärfer zu bestimmen vermögen. Jede andere Wissenschaft nämlich läßt sich objektiv, d. h. ihrem Gegenstande nach bestimmen; nicht so die Philosophie, die sich auf alle Gegenstände erstreckt. Ihr Wesen wird nicht durch die Besonderheit der Gegenstände, sondern nur durch die besondere Art, wie sie die Gegenstände behandelt, bestimmt: es kann also nicht objektiv, sondern nur subjektiv bestimmt werden. Das Wesen der Philosophie besteht in einer eigenthümlichen Thätigkeit des Erkennens, welche auf alle Gegenstände bezogen werden kann. Diese eigenthümliche Thätigkeit des Erkennens müssen wir also auszumitteln suchen, um den Begriff der Philosophie festzustellen.

Wie erkennen wir aber diese geistige Thätigkeit, welche das eigenthümliche Wesen der Philosophie ausmacht? Wir werden sie aus ihren Wirkungen, aus den einzelnen Handlungen abstrahiren müssen, in denen sie sich kund giebt.

Der Mensch erwacht zum Leben als ein vorherrschend empfängliches Wesen. Hingegeben den sinnlichen Eindrücken der Gegenstände, die ihn umgeben, ist sein Leben noch ein Spiel der wechselnden Empfindungen. Noch ist seine Selbstthätigkeit zu schwach, um den Eindrücken mit gleichmäßiger Kraft entgegenzuwirken, er verhält sich noch fast ganz passiv dagegen. Sinnliche Lust und sinnlicher Schmerz, sinnliche Anschauungen sind die erste Nahrung seines Geistes, sinnliche Wünsche und Bedürfnisse des sinnlichen Wohlbefindens sind die ersten Antriebe zu seinen Handlungen. Allmählig befestigt sich das sinnlich bewegte Leben zu bleibenden Formen, in dem noch schwachen und bildsamen Geiste hinterlassen die vorübergehenden Empfindungen bleibende Spuren, es entstehen bleibende Neigungen, Begierden, die wechselnden Wahrnehmungen sammeln sich in dem Gedächtniß und befestigen sich zu hergebrachten Meinungen, das Leben erstarrt zur Gewohnheit. In blinder Gewohnheit, in Vorurtheilen, Aberglauben, Autorität der Ueberlieferung wächst der menschliche Geist empor, kein Mensch ist davon frey, Erziehung, Zeitmeinung, Tradition, Volkssitte, kirchliche Formen befestigen sie. Da erwacht allmählig im Menschen der freie Geist, die Kraft der Selbständigkeit. Gegen Sinnlichkeit und Gewohnheit tritt sie im Kampfe auf für freie Ueberzeugung und freie That. Und dieß ist der Punkt, an dem die Philosophie in das Leben eintritt. In dem Entwickelungsgang des einzelnen Menschen wie in dem der Geschichte der Menschheit und der Völ-

ker tritt da die Philosophie hervor, wo der Geist von den Fesseln der Sinnlichkeit und der Gewohnheit sich zu befreien beginnt. Zu allen Zeiten ist sie in diesem Kampfe als Führerin für den freien denkenden Geist erschienen. Sie lehrt uns, selbständig und frei dem eigenen Geiste vertrauen, sie zersprengt die Ketten der Vorurtheile, des knechtischen Autoritätsglaubens, des durch das Alterthum geheiligten Aberglaubens, sie läßt uns aus eigener Kraft unsere eigene Ueberzeugung bauen, indem sie in der Tiefe der menschlichen Vernunft die ewigen Gesetze der Wahrheit dem Bewußtseyn offenbart. — Hier haben wir also Ein Kennzeichen der Philosophie: gegen die Gewalt der Sinnlichkeit und Gewohnheit macht sie die Selbstständigkeit und Freiheit des Geistes im Erkennen geltend.

Wir verfolgen weiter den Act dieses freien Erkennens in seinen einzelnen Thätigkeiten, um näher zu bestimmen, was in unsere Erkenntniß der Philosophie gehört. — Das Seyn der Dinge giebt sich uns zunächst kund durch Vermittelung der sinnlichen Anregung von Aussen in den sinnlichen Wahrnehmungen. Aber wie diese Anregungen nur in einzelnen wechselnden Momenten uns berühren, so vernehmen wir durch sie von dem Seyn nur einzelne wechselnde Erscheinungen, ohne Einheit und ohne Ordnung. Als ein dunkles verworrenes Chaos, als eine unzusammenhängende Masse von Gegenständen tritt uns die Aussenwelt entgegen, so lange wir sie bloß in der Weise betrachten, wie sie äusserlich in den vereinzelten Wahrnehmungen sich uns darstellt. Wer aber deutet uns die höhere, klare Freiheit, der sie untergeordnet ist, wer zeigt uns das Gesetz, das alles Einzelne zusammen hält, ordet und verbindet? In uns selbst, in der vernünftigen Form der Erkenntniß liegen ursprünglich die ewigen

Gesetze der Einheit und Nothwendigkeit, unabhängig von allen Anregungen von Aussen, in der Selbstthätigkeit des Geistes; und die Philosophie ist es, die sie uns enthüllt und anwenden lehrt auf die Beurtheilung der Dinge. Wir sehen oder fühlen nicht den Raum oder die Zeit an den Dingen, aber in uns finden wir den Raum und die Zeit als Formen, denen alle Dinge, die wir sinnlich wahrnehmen, untergeordnet werden müssen. Die sinnlichen Eigenschaften der Dinge nehmen wir wohl durch Anregung der Sinne wahr, aber aus uns erst schöpfen wir den Begriff der Substanz oder des beharrlichen Wesens, dem die Eigenschaften angehören. Erscheinungen sehen wir auf einander folgen, aber daß sie durch das Gesetz der Causalität mit einander verbunden sind, daß sie als Ursache und Wirkung von einander abhängen, das denken wir aus dem eigenen Geiste erst hinzu, das schöpfen wir selbständig aus uns selbst. Philosophie also giebt der Mannichfaltigkeit des sinnlich erkannten Daseyns Einheit und Zusammenhang aus dem inneren Gesetze des erkennenden Geistes. Ihr gehört in der Erkenntniß der Natur alles das, worin der Geist, unabhängig von der Anregung von Aussen, sich selbstthätig erweist.

Diese Einheit und Gesetzmäßigkeit der Natur, wie der denkende Verstand sie auffaßt, stellt sich uns als eine starre, unabänderliche Nothwendigkeit dar. In strenger unvermeidlicher Abfolge reiht sich Ursache an Ursache, Wirkung an Wirkung, es herrscht über Alles das eiserne Gesetz der Naturnothwendigkeit. Allein der menschliche Geist ist nicht an diese todte und trübe Weltansicht, wie sie der Verstand auf die sinnlich wahrgenommene Erscheinungswelt überträgt, allein gebunden. Er fühlt sich selbst nicht mit inbegriffen in der Kette der Naturnoth-

wendigkeit, sondern er ist sich seiner als des freien Wesens bewußt, als des selbständigen Grundes seiner Gedanken, Gefühle und Entschließungen. In diesem Bewußtseyn der Freiheit des Menschengeistes eröffnet sich uns eine neue Sphäre des philosophischen Erkennens. Zwar lebt auch ohne Philosophie in der Tiefe jedes menschlichen Gemüthes diese Ueberzeugung von der Freiheit, die sich in dem sittlichen Leben so vernehmlich ausspricht. Aber doch ist es nur das philosophische Denken, wodurch uns diese Idee zum klaren Bewußtseyn und zur sicheren Ueberzeugung erhoben wird. Und während jene natürliche Weltansicht unter dem Gesetz der Naturnothwendigkeit, sich auch unserer Erkenntniß gleichsam mit einem Zwange aufdrängte, dem wir nicht zu widerstehen vermögen, scheint diese Ueberzeugung von der Freiheit auch vielmehr auf einem freien Aufschwung unserer Erkenntnißkraft über die zwingende Gewalt der Naturansicht, auf einer Selbständigkeit der menschlichen Vernunft zu beruhen. Die Philosophie aber ist es, in welcher sich uns diese freie Bewegung des Erkennens, diese Selbständigkeit der Vernunft vorzüglich kund thut. Von diesem Punkte der Freiheit aber eröffnet sich uns eine ganz neue Weltansicht über der natürlichen, die sittliche. Es giebt eine Welt der freien Geister, die, erhaben über die Nothwendigkeit der Natur, ganz anderen, rein vernünftigen Zweckgesetzen unterworfen ist, und wir selbst, als Menschen, als vernünftige Wesen, haben Theil an ihr. In diesem Bewußtseyn fühlen wir uns über jede gemeine Ansicht von dem Menschenleben, welche nur an dem sinnlichen Bedürfniß, dem handwerksmäßigen Geschäft und dem selbstsüchtigen Triebe festhängt, emporgehoben zu der höheren Bestimmung des Menschen, nach welcher wir nur die innere Würde des Geistes als das

Höchste im Leben zu achten lernen. Den inneren vernünftigen Gesetzen des freien Geistes die Erscheinungswelt zu unterwerfen, die Selbständigkeit des Geistes in seiner Würde und Schönheit auch im äußeren Leben walten und sich realisiren zu lassen, erscheint uns nun als höchste, wahre Bestimmung unseres Daseyns. Und die Entwickelung dieses sittlichen Bewußtseyns, die Aufklärung über die wahren Ziele und Zwecke unseres Lebens ist von jeher eine der schönsten Beschäftigungen der Philosophie gewesen. Eine Frucht des freien philosophischen Denkens ist es, daß die drey großen Grundideen alles menschlichen Strebens, die Ideen der Wahrheit, der Schönheit und des Guten immer klarer in dem Leben der Menschen enthüllt worden sind, und nun von dem hellen Licht des Selbstbewußtseyns erleuchtet uns vor Augen stehen. In allen Kämpfen zwischen dem Licht und der Finsterniß, der ächten Frömmigkeit und dem Aberglauben, der Tugend und dem Laster, der Freiheit und der Knechtschaft, der Gerechtigkeit und der Gewaltthat, welche die Geschichte der Menschheit bewegt haben, hat die Philosophie den Blick der Kämpfenden auf jene drey Ideen des Wahren, des Schönen und des Guten, wie auf drey Sterne hingelenkt, die in der Nacht des dunkeln Erdenlebens allem menschlichen Streben zu den höheren Zielen des Menschenlebens vorgeleuchtet haben. So gewährt uns die Philosophie, vermöge der in ihr lebenden Kraft der freien Erkenntniß, das klare Bewußtseyn von der höheren sittlichen Bestimmung des menschlichen Lebens.

Mit diesem Bewußtseyn von der Freiheit und der sittlichen Bestimmung des Menschen aber stehen wir schon über der beschränkten Ansicht des Endlichen überhaupt auf dem Standpunkt des Ewigen und Absoluten. Der gemeine,

bloß durch den Gehalt der sinnlichen Anregungen belebte Verstand, bleibt an der Ansicht der Dinge, wie sie uns auf sinnlich beschränkte Weise erscheinen, und hier ist Endlichkeit, Unvollendbarkeit, Vergänglichkeit und Gebrechlichkeit das nothwendige Gesetz aller Dinge. Wohl erhebt auch den ungebildeten gesunden Geist das innere Gefühl über diese endliche unvollkommene Welt empor zu einem höheren, vollendeten Daseyn, aber doch nur in schwankenden ahnenden Gefühlen. In der innersten Tiefe des Herzens der Frommen wohnen die religiösen Ueberzeugungen von einem ewigen Leben und dem Daseyn eines Gottes und in den Lehren des überlieferten Glaubens theilt sie das eine Geschlecht immer dem anderen mit. Aber die Philosophie erst ist es, welche den Glauben an eine höhere Ordnung der Dinge, an ein über alle Endlichkeit erhabenes, ewiges und vollendetes Seyn, als ein ursprüngliches, nothwendiges und reines Gesetz des menschlichen Geistes uns zum klaren Bewußtseyn und zur festen Ueberzeugung bringt. Die Philosophie nämlich zeigt uns durch tiefere Selbstbeobachtung, daß als höchste Gesetze unserer Vernunft allen unseren Ueberzeugungen die Gesetze der Einheit und Zweckmäßigkeit unmittelbar zu Grunde liegen. Aber die Welt, wie sie sich uns als Ganzes sinnlich erkannter Gegenstände unter den Gesetzen des Verstandes darstellt, ist mit den Formen der Endlichkeit, Unvollendbarkeit und Unvollkommenheit behaftet, sie kann also nicht das wahre Seyn seyn, wie es die ursprünglichen Gesetze der Vernunft verlangen. So wird es eine unabweisliche Forderung der reinen, von der sinnlichen Bedingtheit unabhängigen Vernunft, ein höheres Seyn, welches das wahre, vernünftige ist, in welchem die Gesetze der Einheit und Zweckmäßigkeit ihre Realität finden, unmitttelbar, ohne Anschauung und Beweis, d. h. im

Glauben anzuerkennen. Ueber unser Wissen, welches Stückwerk ist, erhebt sich der Glaube, als die ideale Ueberzeugung von dem vollendeten Seyn. Die Philosophie selbst tritt also als Beschützerin des Glaubens, nämlich des wahrhaft vernünftigen und freien Glaubens auf, und sichert uns den Kern der religiösen Ueberzeugungen. Eben in diesem Glauben aber, als einer über dem Wissen erhabenen Ueberzeugungsweise, spricht sich in voller Reinheit die freiste Kraft der menschlichen Erkenntniß aus: es ist diejenige Ueberzeugung, in welcher die Vernunft ganz allein auf sich selbst gegründet dasteht. Unabhängig von aller Bedingtheit von außen, losgelöst von allem sinnlichen Gehalt der Anschauung und allen Stützen des Beweises, spricht sie frei und selbständig das Gesetz der ewigen Wahrheit aus, das in ihr liegt. Es ist das freie Selbstvertrauen der Vernunft, das sich in dem Glauben kund giebt. Weit entfernt also, daß eine Philosophie, welche in dieser idealen Uebezeugung des Glaubens den äußersten Gränzpunkt des menschlichen Erkennens anerkennt, und alle Bestrebungen der Speculation, auch den Glauben in ein Wissen zu verwandeln, als eitel und nichtig abweist, dem erkennenden Geiste Fesseln anlegte, ist sie vielmehr die wahre Befreierin der menschlichen Erkenntnißkraft, wenn sie die Gültigkeit des Glaubens in der menschlichen Erkenntniß mit Klarheit aufweist und die Rechte desselben gegen die falschen Anmaßungen des Wissens sicher stellt. — Als ein letztes Kennzeichen der Philosophie können wir also hieraus feststellen: die Philosophie sichert uns, durch Nachweisung der ursprünglichen Vernunftgesetze der Einheit und Zweckmäßigkeit, die ideale Ueberzeugung des Glaubens, in welcher die menschliche Erkenntniß am vollkommensten

ihre Freiheit und Selbständigkeit bethätigt.

Und so hätten wir die Lebensäußerungen der Philosophie in ihren wichtigsten Momenten durchlaufen. Andere werden vielleicht nach einer anderen philosophischen Weltansicht diese Lebensäußerungen in anderer Weise darstellen: immer aber wird doch als wesentliches Resultat stehen bleiben, daß die Philosophie es ist, welche dem Menschen im Allgemeinen eine freie und selbständige Ueberzeugung sichert; daß ihr in der Erkenntniß der Natur die Gesetze der Einheit und Nothwendigkeit gehören, welche der Geist aus seiner Selbstthätigkeit zu dem in der Anregung gegebenen sinnlichen Erkenntnißstoff hinzugiebt; daß sie die sittlichen und religiösen Ueberzeugungen, welche auf einem freien Aufschwung des erkennenden Geistes über das Sinnliche und Bedingte beruhen, begründet. Das Gemeinsame aber und das Eigenthümliche in allen diesen Lebensäußerungen der philosophischen Erkenntnißthätigkeit ist die Freiheit und Selbständigkeit des Geistes im Erkennen. Es sind die inneren Gesetze des freien Geistes, welche die Philosophie ausspricht und auf die Beurtheilung aller Gegenstände der Außenwelt anwendet. Der Geist schöpft in der Philosophie aus sich selbst, er entwickelt sich als frei erkennender aus sich selbst hervor. Das Philosophiren ist also freies Erkennen, Philosophie ist die Wissenschaft derjenigen Erkenntnisse, welche frei aus dem Geiste des Menschen geschöpft und gebildet werden.

Mit diesem Merkmal des freien Erkennens haben wir jedoch das Wesen der Philosophie in ihrem Verhältniß zu andern Wissenschaften noch nicht erschöpfend bezeichnet, wenn wir nicht die philosophische Erkenntniß

selbst von ihrer Anwendung auf andere Wissenschaften unterscheiden. Frei erkennen, selbständig denken kann auch der Theolog, indem er die durch historische Ueberlieferung gegebenen religiösen Lehrmeinungen der positiven Dogmen einer freien Prüfung unterwirft, und frei aus der eigenen Vernunft seine religiösen Ueberzeugungen aufbaut: wir nennen ihn einen Rationalisten, einen freidenkenden Theologen, aber nicht einen Philosophen. Freie Erkenntnißthätigkeit ausüben mag auch der Rechtskundige oder der Staatsmann, wenn er die historisch gegebenen Rechtsformen frei nach seiner eigenen Ueberzeugung beurtheilt, Mängel und Gebrechen derselben aufdeckt, Ungerechtigkeiten rügt und auf Vervollkommnung derselben nach der Idee des Rechtes hinarbeitet: wir nennen einen solchen einen Liberalen, einen freidenkenden Juristen oder Staats-mann, aber nicht einen Philosophen. In freier Erkenntniß bewegt sich auch der Naturforscher, der Historiker, der Philolog ꝛc., wenn er, unabhängig von Vorurtheilen, hergebrachten Meinungen und Aberglauben, die Erfahrungen und Thatsachen sammelt, ordnet und zu einem wissenschaftlichen Ganzen gestaltet; aber Philosophen nennen wir auch diese nicht. Freie Erkenntniß, selbständiges Denken lebt überhaupt in aller Wissenschaft, ist das wahrhaft Belebende, Herrschende, Bildende in ihr, ohne sie ist Wissenschaft nur todte Masse von Kenntnissen, nicht wahrhaft Wissenschaft. Was ist nun darin das eigenthümlich Philosophische? In allen diesen Erscheinungen ist Philosophie enthalten, aber es ist nur Anwendung der Philosophie auf die Wissenschaften, nicht die Philosophie selbst.

Eben das Freie in dem Erkennen der Wissenschaften, eben die Unabhängigkeit des Gedankens von dem

zwingenden empirischen Stoffe derselben, ist auch das Philosophische in ihnen, das sie alle durchdringt und ihnen den Charakter der Wissenschaft aufprägt. Aber die Philosophie unterscheidet sich von ihnen allen dadurch, daß sie nicht allein durch freies Erkennen sich thätig erweist, sondern daß das freie Erkennen selbst ihr Inhalt ist. Die Philosophie ist nur auf das Freie in unserer Erkenntniß selbst gerichtet, sie ist Wissenschaft von der freien Erkenntniß. Dieß Verhältniß wird uns noch klarer werden, wenn wir die übrigen Merkmale der philosophischen Erkenntniß noch näher entwickeln.

Dieses freie Erkennen ist der Grundcharakter der philosophischen Erkenntnißweise: aus ihm werden sich alle übrigen Eigenschaften, die man ihr sonst noch mit Recht beilegen kann, ableiten oder ihr doch unterordnen lassen.

In dem Begriffe der freien Erkenntniß liegt es zunächst, daß die philosophische Erkenntniß eine ursprünglich in dem menschlichen Geiste begründete ist. Das Freie in unserer Erkenntniß ist dasjenige, was auf sich selbst beruht, worin das Erkennen nicht durch ein Anderes bestimmt ist. Mithin ist die freie Erkenntniß zugleich die ursprüngliche, im Unterschiede von der gegebenen. Jeder Mensch als Mensch hat die Bedingungen der philosophischen Erkenntniß auf gleiche Weise ursprünglich in der Selbstthätigkeit seines Geistes in sich. Darin zeigt sich vorzüglich deutlich der Unterschied der philosophischen Erkenntniß von allen Erfahrungs-Erkenntnissen. Diese sind uns nicht ursprünglich im Geiste begründet, sondern sie werden uns von außen vermittelst der Anregung unserer Sinne zugeführt. Wie die Gegenstände der äußeren Natur beschaffen seyen, was in dem Leben der Menschen geschehen sey, — also die naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Erkenntnisse — davon

bin ich nicht ursprünglich vermöge meiner allgemein-menschlichen erkennenden Natur schon unterrichtet, sondern ich muß erst im Verlaufe meines Lebens durch äußere Anregungen, durch Wahrnehmung oder Erzählung Anderer davon unterrichtet werden, dem Einen wird diese Kunde gegeben, dem Andern nicht. Was hingegen philosophisch wahr ist, z. B. die logischen Gesetze des Denkens, die allgemeinen Gesetze der Natur, die reinen Gebote der Pflicht und des Rechts, die Ideen der Gottheit und des ewigen Lebens, das gilt uns nicht erst als wahr, weil und nachdem es uns von Andern gelehrt worden ist, oder weil wir eine Erfahrung davon gemacht hätten, sondern in unserer eigenen Vernunft liegt der Grund ihrer Wahrheit, und jeder Mensch hat auf gleiche Weise die Bedingungen in sich, um sich diese Ueberzeugung zu verschaffen: es bedarf nur seines Nachdenkens, nur der Entwickelung dessen, was in ihm liegt.

Damit hängt unmittelbar eine andere Eigenschaft der philosophischen Erkenntnisse zusammen: sie sind allgemein und nothwendig gültige Erkenntnisse. Dieß ist eine nothwendige Folge der Ursprünglichkeit derselben Erkenntnisse, die ihre Bedingungen allein in dem menschlichen Geiste als solchem haben, die von nichts außer dem Geiste bedingt sind; sie müßen für alle Menschen auf gleiche Weise gelten, denn der menschliche Geist ist der Grundform seiner Anlage nach in allen Menschen ganz gleich; sie müssen sich dem Menschen mit einer unwiderstehlichen Nothwendigkeit aufdrängen. Und eben dadurch charakterisirt sich die philosophische Erkenntniß. Die Wahrheit der logischen Gesetze des Denkens läßt sich jedem Menschen, der sie zu fassen vermag, mit derselben Nothwendigkeit aufzwingen, als die der mathematischen Erkenntnisse. Aber eben so macht die Philosophie auch

für ihre metaphysischen Gesetze des Seyns, oder für die allgemeinen Gesetze der Natur ꝛc. darauf Anspruch, daß sie von allen Menschen mit Nothwendigkeit als wahr anerkannt werden. Was die philosophische Moral oder Rechtslehre, was die Religionsphilosophie oder Aesthetik über die Pflicht und das Recht, über das Göttliche und das Schöne ausspricht, das spricht sie nicht bloß als individuelle Meinung oder als für einzelne Völker, Zeiten und Verhältnisse gültig aus, sondern sie will damit bestimmen, was allgemein für alle Menschen, alle Völker, Zeiten und Verhältnisse als wahr, als sittlich, rechtlich, fromm und schön gelten müsse. Und ist es auch bis jetzt noch keiner Philosophie gelungen, allen ihren Lehren die zwingende Gewalt der allgemeinen Gültigkeit zu verschaffen, so liegt es darum doch nicht weniger in der Idee der Philosophie, daß ihre Erkenntnisse allgemeine und nothwendige Gültigkeit haben sollen, und wenn dieß nicht durchgängig anerkannt wird, so liegt es nur theils daran, daß die philosophische Erkenntniß immer nur in gradweiser Vollendung erscheint, theils daran, daß nicht ein Jeder fähig ist, die philosophische Wahrheit zu fassen. Der Anerkennung der allgemeinen und nothwendigen Gültigkeit der philosophischen Erkenntniß in der Idee wird sich Niemand zu entziehen vermögen; Niemand wird dem Zwange der logischen Consequenz zu widerstehen vermögen, Niemand wird von sich zu weisen vermögen, was philosophisch als ursprüngliches Gesetz seiner Vernunft aufzuweisen ist, wie die ewigen Gesetze der Causalität und der Substanz, oder die Gesetze der Pflicht und des Rechts, ohne mit sich selbst in Zwiespalt zu gerathen.

Wie wir die Philosophie aber bisher als eine universelle Wissenschaft in subjektiver Hinsicht kennen

lernten, so ist sie dieß auch in objektiver Hinsicht; sie ist nicht allein für alle Menschen gleich begründet und verbindlich, sondern sie umfaßt auch alle Gegenstände des Wissens, sie erstreckt sich auf das All des Seyns. Unsere Betrachtung ging von dem Gedanken aus, daß die philosophische Erkenntniß auf keinen einzelnen Gegenstand des Wissens beschränkt ist, sondern daß ihr Gegenstand die Gesammtheit alles Daseyns ist. Es giebt nichts, worüber nicht philosophirt werden könnte, und das höchste Ziel des philosophischen Denkens ist nichts Anderes, als das All der Dinge, die Welt in ihrer Einheit und Gesetzmäßigkeit zu begreifen. Allwissenschaft oder Wissenschaft des Alls hat man daher die Philosophie genannt, und in so fern mit Recht, als sich die philosophische Erkenntniß auf das All erstreckt, als nichts von ihr ausgeschlossen ist. Auch den Nahmen Weltweisheit mag man in diesem Sinne deuten; denn auf die ganze Welt, auf die Gesammtheit alles Daseyns bezieht sich die Philosophie. Umfaßt aber die philosophische Erkenntniß alle Gegenstände des Wissens, so umfaßt sie damit auch alle einzelnen Wissenschaften, sie überblickt aus dem höchsten Standpunkt des Wissens alle ihre Theile als Ganzes der Wissenschaft schlechthin, die Philosophie ist daher Wissenschaft der Wissenschaften oder Wissenschaftslehre.

Allein in dieser objektiven Universalität der philosophischen Erkenntniß verbirgt sich leicht ein starkes Mißverständniß über das Wesen der Philosophie. Es ist eine leere Chimäre überspannter Phantasten, das All der Dinge selbst in der Erkenntniß Eines Individuums zu ergreifen: die menschliche Erkenntniß ist beschränkt, und vermag nie das Ganze des Seyns zu umfassen. Aber eine ähnliche Phantasie ist es, in irgend einer Wissen-

schaft alle Keime des Wissens dem Gehalte nach zusammenzufassen, daß nur durch Entwickelung dieser der Gehalt aller Wissenschaften producirt werden könnte. Und dieß war es sehr häufig, was man der Philosophie irrthümlich zur Aufgabe gesetzt hat, in diesem Sinne hat man sie eine Wissenschaft des Alls oder eine Wissenschaft der Wissenschaften genannt. Die Philosophie sollte die Anfänge alles Wissens dem Gehalt nach in sich enthalten, so daß man aus diesen Anfängen nur durch logische oder dialektische oder speculative Ableitung, Entwickelung, Construction den Gehalt aller Wissenschaften hervorbringen könnte. Eine solche Wissenschaft giebt es für den Menschen nicht, sie widerstreitet der Natur der menschlichen Erkenntniß. Nicht den Gehalt alles Seyns, sondern nur seine Form, seine Gesetze enthält die philosophische Erkenntniß; die Philosophie ist nur Wissenschaft des Alls, in so fern sie die Gesetze und Gründe alles Seyns für sich zum Bewußtseyn bringt, nicht den Inhalt desselben selbst; sie ist Wissenschaft der Wissenschaften, nicht in so fern sie sie alle dem Inhalt nach in sich begreift, sondern in so fern sie die Gesetze, die Principien, die Bedingungen, die Einheitsformen alles Wissens in sich enthält: die Thatsachen unter den Gesetzen, der Gehalt unter der Form, gehört nicht mehr in die Sphäre der Philosophie, das ist Sache der Anwendung. Die Philosophie begreift zwar alle Wissenschaften unter sich, aber nicht in sich. Sie ist die allgemeine gesetzgebende Wissenschaft, die Gesetzgeberin, Herrscherin, Königin aller Wissenschaften.

Wir werden also das Verhältniß der philosophischen Erkenntniß zu allen andern Wissenschaften nur dadurch scharf bestimmen können, daß wir die Erkenntniß der Gegenstände selbst, von der Erkenntniß der bloß subjekti-

ven Bedingungen der Erkenntniß absondern und nur diese letztere als das eigenthümliche Wesen der Philosophie festhalten. Das Seyn außer uns, die Welt der Objekte ist eine unendliche, unermeßliche. Kein Menschengeist kann sie ganz umfassen und in sein Bewußtseyn aufnehmen. Aber in sich trägt dennoch der Menschengeist die vollständigen Bedingungen und Gesetze für alles Seyn, gleichsam die Form, den Abriß des Ganzen. So geschieht es, daß das einzelne Individuum, in dem Bestreben, das Seyn der Dinge in seine Erkenntniß aufzunehmen, sich zunächst nur auf einzelne Zweige und Sphären des Seyns beschränkt, diese als besondere Ganze unter der Einheit der Vernunft begreifend: so entstehen einzelne Wissenschaften. Von allen diesen auf einzelne Classen von Gegenständen sich beziehenden Wissenschaften aber scheidet sich die Philosophie ab. Sie wendet sich zurück auf den eigenen Geist, hier die allgemeinen Bedingungen der Erkenntniß alles Seyns zu begreifen, diese für sich in das Bewußtseyn zu bringen. Und dieß ist das eigenthümliche Wesen der Philosophie. Sie will die in dem vernünftigen Menschengeiste liegenden Bedingungen und Gesetze der Erkenntniß für sich zum wissenschaftlichen Bewußtseyn bringen. So bezieht sie sich also allerdings auf das All der Dinge, aber nicht ihrem Gehalt nach, sondern nur ihren Gründen oder ihrem Wesen nach. Sie ist Wissenschaft von den höchsten Gründen und Wesen alles Seyns.

Mit dieser Erklärung von dem Wesen der Philosophie treffen wir wieder mit unserer ersten Grundbestimmung von dem Wesen der Philosophie als freier Erkenntniß zusammen. Frei ist unser Erkennen, in so fern es nicht durch ein Anderes außer dem Erkennen selbst

bestimmt ist. In unserer menschlichen, sinnlich bestimmten Erkenntniß aber ist uns der ganze Gehalt von Außen gegeben; die Gegenstände, das Real unseres Erkennens wird uns von Außen vermittelst der sinnlichen Anregung aufgedrängt; darin also ist unser Erkennen nicht frei, es wird von Außen bestimmt, es befindet sich in dem Zustande des Empfangens: mit Recht also sondern wir diesen ganzen Gehalt der Gegenstände selbst aus der Sphäre der philosophischen Erkenntniß ab. Ursprünglich hingegen gehören unserer Erkenntniß die Bedingungen und Gesetze unseres Erkennens, die reinen Formen der Vernünftigkeit. Diese also sind das Freie in unserer Erkenntniß, in ihnen ist die Erkenntniß durch nichts außer ihr bestimmt, diese sind der Gegenstand des philosophischen Erkennens. Mit Recht also können wir diese erste Erklärung: **die Philosophie ist die Wissenschaft der freien Erkenntnisse**, durch welche das Wesen der Philosophie **subjektiv** bestimmt wird, durch jene andere, welche es **objektiv** bestimmt, ergänzen: **Philosophie ist die Wissenschaft von den Gesetzen und Bedingungen der menschlichen Erkenntniß.**

Zweyte Vorlesung.

Psychologische Entwickelung der philosophischen Erkenntnißweise.

Wir haben in der vorhergehenden Vorlesung den Begriff und das Wesen der Philosophie nur so weit bestimmt, als es sich uns aus den Thatsachen ergab, in denen die Philosophie sich im Leben und in der Wissenschaft kund giebt. Wir müssen diesen Begriff nun noch tiefer in der geistigen Natur des Menschen begründen und schärfer in der Organisation der menschlichen Erkenntniß bestimmen. Wir haben gefunden: das Wesen der Philosophie besteht nur in einer subjektiven Bestimmung, in einer bestimmten Erkenntnißthätigkeit. Wir werden daher das Wesen der philosophischen Erkenntniß nur psychologisch schärfer bestimmen können. Wir müssen die psychische Natur dieser philosophischen Erkenntniß zergliedern, müssen ihre psychische Eigenthümlichkeit ermitteln, ihren psychischen Ursprung nachweisen, ihr psychologisches Verhältniß zu andern Erkenntnißthätigkeiten, ihre Stellung in dem ganzen Organismus des menschlichen Erkenntnißvermögens darstellen.

Das Resultat unserer bisherigen Untersuchungen war aber dieses: Philosophie ist die Wissenschaft von den freien Erkenntnissen des Menschen. Der erkennende Geist will sich der Bedingungen bewußt werden, denen er, als Selbständigkeit, das ganze Seyn der Dinge erkennend

unterwirft. Wir müssen also psychologisch untersuchen, welches ist diese freie Erkenntniß, worin beweist sich die menschliche Erkenntniß als eine freie, also philosophische, wie verhält sie sich zu andern Erkenntnißweisen? Diese Aufgabe der psychologischen Deduction des Wesens der Philosophie zerfällt aber wieder in eine doppelte: Sie hat 1) den Grund der freien Erkenntniß in dem menschlichen Geiste nachzuweisen, oder die Stelle psychologisch aufzuweisen, wo die allgemeinen Gesetze und Bedingungen der Erkenntniß, durch welche sie sich als eine freie erweist, sich befinden in der Organisation der menschlichen Vernunft, 2) muß sie zeigen, durch welche psychische Thätigkeit wir dieser Bedingungen und Gesetze uns bewußt werden, auf welche Weise wir also den Act der Befreiung unserer Erkenntniß vollziehen. Jenes geht auf den Inhalt, dieses auf die Form der philosophischen Erkenntniß. Mit der Aufweisung und Begründung dieser beiden Elemente würde also die psychologische Deduction der Philosophie ihre Vollendung erreicht haben.

Dafür bietet sich uns zunächst sehr klar ein Unterschied unter unsern Erkenntnissen in Ansehung ihres Ursprungs an. Einige unserer Erkenntnisse nämlich erhalten wir nur dadurch, daß wir in gewißer Weise durch die Gegenstände dazu bestimmt werden, andere dagegen finden wir, unabhängig von allen Verhältnissen zu den Gegenständen, ursprünglich in uns selbst. Die ersteren können wir nur dadurch erhalten, daß die Dinge einen Eindruck auf unsere Sinne hervorbringen, und durch diesen Eindruck uns zur Erkenntniß anregen oder afficiren. So geschieht es in allen Erkenntnissen der Sinnesanschauung oder Wahrnehmung: Daß die Bäume grün, der Himmel blau ist, daß gewisse Dinge klingen, weich oder hart, kalt oder warm sind, davon können wir nur

dadurch eine Kunde erhalten, daß die Lichtstrahlen unser Auge, die Töne unser Ohr berühren, daß die Dinge in unserem Gesichtsorgane die Empfindung des Harten oder Weichen, des Kalten oder Warmen hervorbringen. Hier also finden wir uns in unserer Erkenntniß als abhängig, als bedingt durch die Gegenstände. Die andere Classe von Erkenntnissen hingegen ist von den Gegenständen ganz unabhängig. Sie gehören ursprünglich jedem vernünftigen Geiste auf gleiche Weise, nur mit verschiedenem Grade des Bewußtseyns. Sie werden uns nicht erst durch Vermittelung der Anregung von Außen zugeführt, sondern sie gehören dem Wesen des erkennenden Geistes selbst an. So in allen Vernunfterkenntnissen. Daß jeder Eigenschaft ein Wesen zu Grunde liegt, daß jede Veränderung eine Ursache haben müsse, daß wir frey sind, daß es einen Gott, eine Tugend und ein ewiges Leben giebt, das erfahren wir nicht durch sinnliche Anregungen von Außen, sondern das gilt für jeden vernünftigen Menschen als Wahrheit, sobald er nur darüber nachgedacht hat und sich desselben bewußt geworden ist. Hier also ist unsere Erkenntniß eine freie Erkenntnißthätigkeit, der Geist zeigt hier seine Selbständigkeit im Erkennen. Wenn also die philosophische Erkenntniß eine freie Erkenntniß ist, so dürfen wir nicht darüber in Zweifel seyn, welcher dieser beyden Classen von Erkenntnissen wir sie zuzuweisen haben. Die philosophische Erkenntniß kann auf keinen Fall in der sinnlichen Wahrnehmung gefunden werden, sie ist Vernunfterkenntniß.

Aus der Quelle der Wahrnehmung aber entspringt alle Erfahrung. Ihr gilt nur als wahr, was wir entweder unmittelbar selbst wahrgenommen oder aus wahrgenommenen Erkenntnissen abgeleitet haben. Von den Gegenständen abhängig oder unfrey ist daher die menschliche

Erkenntniß in allen Erfahrungserkenntnissen oder s. g. empirischen Erkenntnissen. Den empirischen Erkenntnissen stehen die rationalen entgegen. Die philosophische Erkenntniß ist also nicht empirische sondern rationale Erkenntniß, das Verhältniß der Bedingtheit der Wahrnehmungs- und Erfahrungs-Erkenntniß von einem vorausgegangenen Eindruck des Gegenstandes wird bezeichnet durch den Ausdruck der Erkenntniß *a posteriori*, das entgegenstehende der Unabhängigkeit von einem solchen Eindruck durch den der Erkenntniß *a priori*. A posteriori gültig ist die Wahrnehmung und Erfahrung, in so fern ihr für jeden einzelnen Erkenntnißact erst eine sinnliche Anregung vorausgegangen seyn muß, welcher die Erkenntniß dann erst nachfolgt, a priori ist die rationale Erkenntniß, nicht in so fern sie von der Anregung oder Erfahrung gegeben oder angeboren wäre, sondern in so fern sie, sobald sie nur gedacht wird, vor derselben gültig ist. Die philosophische Erkenntniß ist also Erkenntniß a priori, denn nur in dieser ist die Erkenntniß eine freie. Wenn ich etwas nur auf dem Wege der sinnnlichen Wahrnehmung oder Erfahrung, also nur durch Vermittelung einer sinnlichen Anregung erkannt habe, so habe ich darin nur eine Thatsache schechthin, ein Wirkliches erkannt, aber es erscheint mir als zufällig, daß es gerade so und nicht anders ist: ich sehe wohl, daß es gegenwärtig regnet, aber ich kann mir auch eben so gut denken, daß die Sonne jetzt scheine; was ich hingegen durch die rationale Erkenntniß erkannt habe, das gilt mir als wahr, in so fern ich ein vernünftiges Wesen bin, das kann ich mir nicht anders denken, das erkenne ich also als nothwendig. Erkenntnisse, in denen ich nur schlechthin ein Daseyn als Thatsache, als Wirkliches behaupte, heißen assertorische, diejenigen in

denen ich die Nothwendigkeit eines Seyns behaupte, heissen apodiktische. Die assertorischen also sind diejenigen, in denen die Erkenntniß von den Gegenständen abhängig ist, denn eben darum, weil sie nicht ganz von sich selbst abhängt, kann sie ihre Urtheile nur mit dem Prädikat der Wirklichkeit aussprechen; in den apodiktischen hingegen erweist sich eben dadurch die menschliche Erkenntniß als eine freie und selbständige, daß sie mit Nothwendigkeit gültig ist, denn dieß kann sie nur dadurch, daß sie sich in ihrer Erkenntniß von nichts außer ihr abhängig weiß, daß sie also dem Seyn aus sich selbst ein nothwendiges Gesetz aufzulegen vermag. Die philosophische Erkenntniß also ist apodiktische Erkenntniß.

So können wir also die bisher gewonnenen Bestimmungen auf folgende Weise zusammenfassen: die philosophische Erkenntniß ist Vernunfterkenntniß oder rationale *a priori* gültige und apodiktische Erkenntniß, und schließt alle Wahrnehmungserkenntniß oder empirische, a posteriori gültige und assertorische Erkenntniß von sich aus. Und diese Bestimmungen, die wir auf psychologischem Wege gefunden haben, treffen genau mit den oben ermittelten Eigenschaften der philosophischen Erkenntniß zusammen. Das Wesen der Vernunfterkenntniß ist die Selbstthätigkeit, die Freiheit, in den a priori gültigen Erkenntnissen finden wir die ursprüngliche, allgemein-menschliche Gültigkeit der philosophischen Erkenntniß wieder, und in den apodiktischen die nothwendige Gültigkeit.

Diesen Unterschied zwischen empirischen und rationalen Erkenntnissen werden wir aus einem Grundverhältniß des gesammten menschlichen Geisteslebens zu erklären vermögen. Wir haben gesehen, die menschliche Erkenntniß zeigt sich einerseits als abhängig und bedingt durch

die Gegenstände, andererseits als unabhängig von den Gegenständen und frey. Dieser Unterschied beruht darauf, daß der menschliche Geist überhaupt diese beyden Elemente ursprünglich in sich trägt, erstens, Eindrücke von Außen zu empfangen, und durch diese zur Thätigkeit angeregt zu werden, die Empfänglichkeit, Erregbarkeit, Receptivität, zweitens, nach einer in ihm selbst liegenden Form oder nach Gesetzen seines eigenen Wesens thätig zu seyn, die Selbstthätigkeit, Spontaneität. In so fern die Anregung von Außen immer vermittelst des Sinnes geschieht, heißt die Empfänglichkeit auch Sinn, Sinnlichkeit, die Selbstthätigkeit hingegen, das ursprüngliche Wesen des Geistes ist die Vernunft, Vernünftigkeit. Dieß Grundverhältniß der beiden Elemente gilt für das ganze Leben des Geistes, es zeigt sich also in jedem der drey Grundvermögen, des Erkennens, des Fühlens und des Handelns. Der menschliche Geist ist daher eine receptive Spontaneität oder eine sinnliche Vernunft. Damit erhalten wir eine neue sehr andeutende psychologische Bestimmung für das Wesen der philosophischen Erkenntniß. Es liegt klar vor Augen, daß alle jene Erkenntnißarten, die wir oben als philosophische nannten, die rationalen, die a priori gültigen und die apodiktischen, der Selbstthätigkeit des Erkenntnißvermögens angehören, in so fern sich in ihnen das Erkennen in seiner Unabhängigkeit von sinnlicher Anregung, als bestimmt durch sein eigenes Wesen zeigte. Als den wesentlichen Charakter der philosophischen Erkenntniß lernten wir aber früher schon die Freiheit des Erkennens kennen. Es leidet also keinen Zweifel, daß die philosophische Erkenntniß in der Selbstthätigkeit des Geistes wurzelt, daß diese Selbstthätig-

keit die psychologische Quelle der philosophischen Erkenntniß ist.

Daraus läßt sich dann auch der eigenthümliche Inhalt der philosophischen Erkenntniß näher bestimmen. Die sinnliche Anregung oder die Empfindung ist der einzige Weg, auf dem wir mit einem Daseyn außer uns in Berührung kommen und von einem Daseyn Kunde erhalten können. Alle Erkenntniß von wirklichem Daseyn, aller Stoff unserer Erkenntniß, gehört also der Empfänglichkeit oder Sinnlichkeit. In uns hingegen tragen wir ursprünglich die Gesetze und Bedingungen, denen wir alles Daseyn unterordnen, alle Formen der Einheit und Nothwendigkeit gehören der Selbstthätigkeit oder Vernunft. Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit unterscheidet sich also wie Gehalt und Form der Erkenntniß. Der Philosophie, in so fern sie aus der Selbstthätigkeit unserer Erkenntniß entspringt, gehört also die Form unserer Erkenntniß. Die Philosophie spricht nur die allgemeinen Gesetze für alles mögliche Daseyn aus, aber sie macht nicht darauf Anspruch, alles Seyn selbst, seinem Gehalte nach, zu erkennen. Darin finden wir auf psychologischem Wege auch die oben aufgestellte objektive Bestimmung des Wesens der Philosophie wieder. Wir sahen oben: die Philosophie erstreckt sich über alle Gegenstände, über die Gesammtheit alles Seyns, aber nicht so, daß sie diese Gegenstände selbst in ihrer Erkenntniß zusammen faßt, sondern nur als gesetzgebende Erkenntniß für alles Seyn. Diese Gesetzgebung beruht psychologisch auf der hier nachgewiesenen Form der Selbstthätigkeit. Daß mit dieser Form nicht bloß die logische Form gemeint seyn könne, versteht sich von selbst, denn diese ist Form unsers Denkens über das Seyn, nicht aber Form des Seyns selbst. Die Philosophie kann wohl die allgemeinen Ge-

setze vollständig aussprechen, denen alles Seyn in der Natur unterworfen seyn muß, die Bedingungen, unter denen überhaupt Erkenntniß der Natur möglich ist, aber alle Gegenstände der Natur selbst unter diesen Gesetzen zusammmen zu fassen, das vermag sie und will sie nicht. Die Philosophie kann ferner die reinen Begriffe aussprechen, unter denen der Mensch sich ein Seyn ganz unabhängig von sinnlicher Bedingtheit zu denken vermag, sie kann in Ideen die Formen und Begriffe eines Ewigen und Unbedingten aussprechen, aber ein wirkliches Seyn, das sich diesen Begriffen oder Ideen unterordnen ließe, findet sie nicht, also ein Absolutes selbst zu erkennen, vermag sie nicht. Das höchste und einzige Gesetz, das die Selbstthätigkeit oder Vernunft an den Dingen geltend macht, ist das Gesetz der Einheit, das sich nach den verschiedenen Verhältnissen der sinnlichen Bedingtheit in verschiedenen Formen und Gesetzen der Einheit reflectirt. Die Vernunft ist das Vermögen der Einheit, alle Vorstellungen der Einheit in unserer Erkenntniß, von Einer Wahrheit, Einer Welt, Einem Grund alles Daseyns, Einem Princip, Einem System, stammen aus ihr. Alle diese Vorstellungen der Einheit gehören daher auch der Philosophie. Sie ist es, welche allem Mannichfaltigen der Wahrnehmung und Erfahrung das Gesetz der Einheit aufprägt, oder welche vielmehr dieß Gesetz für sich ausspricht, als das Siegel, welches aller menschlichen Erkenntniß das Gepräge der Wahrheit und Vernünftigkeit aufdrückt. Philosophie also ist die Wissenschaft von den Formen der Einheit unserer Erkenntniß, sie schließt allen Gehalt, allen Stoff, alles Wirkliche, alles Mannichfaltige von sich aus, ihr ist die Form selbst der Gehalt ihrer Erkenntniß.

Jedoch diese Erklärung bedarf noch einer näheren

Bestimmung, um die philosophische Erkenntniß von der mathematischen zu unterscheiden. Auch die mathematische Erkenntnißweise nämlich ist Erkenntniß der Form der Einheit, auch sie entspringt aus der Selbstthätigkeit des Erkennens, auch auf sie passen die obigen Bestimmungen von a priori gültigen und apodiktischen Erkenntnissen. Und doch ist die psychische Natur der mathematischen Erkenntniß so durchaus verschieden von der philosophischen. Die mathematischen Wahrheiten, z. B. daß 2 mal 2 = 4 ist oder daß die Winkel jedes Dreyecks gleich zwey rechten Winkeln sind u. s. w., sind eben so allgemein und nothwendig gültig für jeden Menschen, als die philosophischen; aber der Grund ihrer Gültigkeit ist doch ein ganz anderer. Der Unterschied besteht nämlich darin, daß die mathematische Erkenntniß der Anschauung, mithin der Sinnlichkeit angehört, die philosophische der reinen Vernunft. Man muß nämlich wohl unterscheiden zwischen empirischer und reiner Anschauung. Die empirische Anschauung ist diejenige, welche einen bestimmten durch sinnliche Anregung gegebenen Gehalt der Erkenntniß hat, also die sinnliche Wahrnehmung. Allein abstrahirt man in einer Anschauung von allem empirischen Gehalt, so bleiben uns noch gewiße reine Formen übrig, denen aller empirische Gehalt der Anschauung unterworfen werden muß, und dieß ist die reine Anschauung. Solche reine Formen der Anschauung sind die Vorstellungen von Raum und Zeit. Jeder sinnlich angeschaute Gegenstand fällt in diese Formen, wird räumlich und zeitlich bestimmt, sie liegen also in dem Geiste, noch vor aller gegebenen Anregung, sie gehören der Selbstthätigkeit an. Aber nur der Selbstthätigkeit der Sinnlichkeit, denn sie gelten nur als Formen für das sinnlich Gegebene, nur als Bedingungen der Möglichkeit der Anschauung. Die

philosophische Erkenntniß dagegen spricht ihre Formen als Formen aller Erkenntniß überhaupt aus, nicht bloß sofern sie Anschauung ist, sie gehört daher der Selbstthätigkeit schlechthin d. i. der Vernunft. Auch die Formen der reinen Anschauung sind Formen der Einheit; sie vereinigen die Thatsachen der Wahrnehmung unter den Formen des Raumes und der Zeit. Aber es sind nur Formen der äußeren Einheit: Die reine Anschauung vereinigt die Thatsachen der Wahrnehmung nach ihren äußeren Verhältnissen, sie ordnet sie neben einander im Raum und nacheinander in der Zeit und bestimmt sie so in Ansehung ihrer Größe, Gestalt, Umfang, Entfernung, Dauer ꝛc. Die Formen der reinen Vernunft hingegen sind Formen der inneren Einheit, sie bestimmen die inneren Verhältnisse der Dinge. Die philosophische Erkenntniß spricht Gesetze aus, durch welche die Thatsachen der Wahrnehmung innerlich ihrem Wesen nach verknüpft werden. Wenn z. B. die mathematische Anschauung mehrere Erscheinungen als gleichzeitig anschaut, so hat sie sie nur äußerlich der Zeit nach zusammengeordnet, die reine Vernunft hingegen verknüpft diese gleichzeitigen Erscheinungen innerlich, in dem sie sie als Eigenschaften Eines Wesens denkt; oder die mathematische Anschauung faßt mehrere Erscheinungen unter einer äußeren Einheit zusammen, wenn sie sie als aufeinander folgend anschaut, die reine Vernunft hingegen verknüpft sie zur inneren Einheit, indem sie das Aufeinanderfolgende als Ursache und Wirkung denkt, so daß also das Eine seinem Daseyn nach durch das Andere bedingt ist. Nennen wir nun alle äußere Einheit einer Vielheit Größe, alle innere Einheit eines Mannichfaltigen Wesen im weiteren Sinne, so können wir das Verhältniß auch so aussprechen: mathematische Er-

kenntniß ist Größenerkenntniß, philosophische Erkenntniß ist Wesenerkenntniß.

Durch diese Erörterungen sind wir in den Stand gesetzt, das Wesen der philosophischen Erkenntniß in Ansehung ihres Gehaltes, vollständig zu bestimmen. Der Unterschied zwischen dem Gehalt und der Form der philosophischen Erkenntniß hängt nämlich von dem psychologischen Unterschied zwischen unmittelbarer und mittelbarer Erkenntniß ab. Unmittelbar ist die Erkenntniß, so fern sich eine unmittelbare Beziehung der erkennenden Thätigkeit auf ihren Gegenstand darin ausspricht, mittelbar, in so fern sich diese Beziehung erst vermittelst anderer schon gegebener Erkenntnisse ausspricht. Oder: unmittelbar ist die Erkenntniß so, wie sie allein durch die Anlage zur Erkenntniß selbst bestimmt ist, mittelbar, wie sie durch die Verhältnisse der Erkenntnisse untereinander bedingt und innerlich umgebildet ist. Unmittelbare Erkenntniß ist z. B. die Wahrnehmung, in so fern es hier keiner anderen Erkenntnisse bedarf, sondern die Erkenntniß ist unmittelbar durch die Beziehung des Sinnes auf den Gegenstand gegeben, das Einbilden dagegen oder das Abstrahiren ist eine mittelbare Erkenntniß, denn hier müssen erst unmittelbare Vorstellungen gegeben seyn, welche in der Einbildung reproducirt oder combinirt werden, es müssen Vorstellungen von einzelnen Dingen gegeben seyn, aus welchen die Abstraction des Allgemeinen gebildet wird. In der unmittelbaren Erkenntniß nun müssen alle Arten oder ursprünglichen Qualitäten der Erkenntniß gegeben seyn, denn in ihr müssen alle Erkenntnisse ihre letzte psychologische Quelle haben. Die mittelbare Erkenntniß dagegen ist nichts als innere Reproduction und Umbildung der unmittelbar schon gegebenen Erkenntnisse, in ihr kann also keine der Art oder

Qualität nach neue Erkenntniß vorkommen, sondern sie dient nur der Entwickelung derselben zum Bewußtseyn. Wollen wir also die philosophische Erkenntniß ihrer Qualität oder ihrem Inhalt nach bestimmen, so müssen wir dafür ihre Quelle in der unmittelbaren Erkenntniß aufweisen, wir müssen zeigen, welcher Art von unmittelbarer Erkenntniß sie angehört. Dafür aber sind uns die nöthigen Aufklärungen schon vollständig in den bisherigen Bestimmungen gegeben. Aus diesen nämlich ergiebt sich, daß es drey unmittelbare Erkenntnißweisen in dem menschlichen Geiste giebt: Wahrnehmung, reine Anschauung und reine Vernunft. Aus der Wahrnehmung entspringt die Erkenntniß aller Beschaffenheiten, Eigenschaften, also des Stoffes der Dinge, aus der reinen Anschauung und reinen Vernunft die der Formen der Einheit der Dinge, und zwar aus der reinen Anschauung die Erkenntniß der äußeren oder anschaulichen Einheit d. i. der Größe, aus der reinen Vernunft die der inneren Einheit oder der Gesetzmäßigkeit der Dinge, des Wesens im weiteren Sinne. Daß nun aber die philosophische Erkenntniß der reinen Vernunft angehört, dieß war das Resultat unserer vorausgegangenen Untersuchungen. Wie daher die Wahrnehmung die psychologische Quelle aller empirischen und historischen Wissenschaften, die reine Anschauung die aller mathematischen Wissenschaften, so ist die reine Vernunft die psychologische Quelle aller philosophischen Wissenschaften. Damit haben wir die psychologische Deduction der Philosophie von der Einen Seite, nämlich der ihres Gehaltes vollendet: Philosophie ist ihrer psychologischen Quelle nach die Wissenschaft der reinen Vernunfterkenntniß und demgemäß ihrem Gehalte nach die Wissenschaft von

der inneren Einheit oder dem Wesen der Dinge.*)

Daß jedoch damit die psychologische Deduction der Philosophie überhaupt noch nicht vollendet sey, ergiebt sich schon aus dem so eben entwickelten Unterschied zwischen unmittelbarer und mittelbarer Erkenntniß. Wir müssen auch noch eben so die psychologische Stellung der Philosophie als mittelbare Erkenntniß aufweisen, um hiernach die Form der philosophischen Erkenntniß zu bestimmen. Denn obgleich die philosophischen Erkenntnisse, eben so wie die mathematischen, ursprüngliches Eigenthum jedes Menschengeistes sind und unablösbare Bestandtheile der vernünftigen Natur sind, so sind sie darum doch nicht Jedem auf gleiche Weise im Bewußtseyn, vielmehr ist es gerade eine Eigenthümlichkeit der philosophischen Erkenntniß, daß sie nicht unmittelbar klar ist. Aus der Psychologie ist bekannt, daß es etwas ganz Anderes ist, eine Erkenntniß in sich zu haben, als sich derselben bewußt zu seyn. Es giebt auch dunkle d. i. unbewußte Vorstellungen, und es ist daher oft erst eine eigene Thätigkeit nöthig, um uns derselben bewußt zu werden. Obgleich daher die rein mathematischen Erkenntnisse in jedem Menschengeiste ursprünglich liegen, so kennt doch der wissenschaftlich gebildete Mathematiker sehr viele mathematische Wahrheiten, welche andern Menschen

---

*) Den Begriff Wesen gebrauche ich hier im weiteren Sinne so, daß ich die nothwendige Bestimmtheit eines Seyns durch Gesetze darunter verstehe. Ich habe hiernach ein Ding seinem Wesen nach erkannt, wenn ich sein Daseyn aus seinen nothwendigen Gesetzen begriffen habe. Wesen steht also hier im Gegensatz mit der bloß zufälligen Erscheinung eines Dinges.

unbekannt sind. Aber er hat sie nicht etwa erst erlernt, d. h. von Außen her gewonnen, sondern er hat sie nur in sich gefunden und zum Bewußtseyn gebracht: jeder Andere hat sie unbewußt eben so. Dasselbe gilt auch von den philosophischen Erkenntnissen. Es sind dieselben rein vernünftigen Wahrheiten, welche allen Menschen, den rohesten wie den gebildetsten, ursprünglich einwohnen; aber nur der Selbstdenker hat sie sich zum Bewußtseyn gebracht, d. h. ebenfalls nicht im obigen Sinne erlernt, sondern nur in sich gefunden. Es muß daher von der Behauptung eines ursprünglichen Vorhandenseyns der philosophischen Erkenntnisse in der menschlichen Vernunft der Irrthum von angebornen Begriffen auf das Strengste unterschieden werden. Es giebt schlechterdings keine ideas innatas, d. h. keine Vorstellung, kein Begriff ist in ihr von Natur als Wirkliches, Fertiges vorhanden, sondern nur als Anlage. Auch die philosophischen Erkenntnisse liegen nur als Anlage, als unentwickelter Keim in der vernünftigen Natur, also nur als Möglichkeit gewisser Begriffe, nicht als wirkliche gegebene Begriffe. Der menschliche Geist ist seiner Anlage nach ganz einer tabula rasa zu vergleichen, nicht in dem Sinne, als ob er zu jedem beliebigen Eindruck gleich empfänglich wäre ohne Selbstthätigkeit, sondern so, daß jede wirkliche zeitlich bestimmte Thätigkeit erst ein Werk der allmähligen Entwickelung der gegebenen Anlagen und von Natur nichts vorhanden ist, als die leere Möglichkeit, die Anlage. Dennoch aber äußern auch diese bloß der Anlage nach gegebenen Vernunfterkenntnisse auch ohne Entwickelung ihre Wirkungen in der Anwendung und bethätigen dadurch ihr Daseyn auch ohne ihr Bewußtseyn. Jeder Mensch von gesundem Verstande denkt nach den Gesetzen der Logik, ohne sich dieser bewußt zu seyn; je-

der Mensch beurtheilt die Erscheinungen der Natur nach allgemeinen Naturgesetzen, ohne diese selbst im Bewußtseyn aussprechen zu können, jeder Mensch fühlt und handelt nach den nothwendigen Gesetzen der Pflicht und den ewigen Ideen des Göttlichen. Also man darf wohl sagen, die philosophischen Erkenntnisse sind unmittelbar vorhanden, aber wir sind uns ihrer nicht auch unmittelbar bewußt, sondern dieß geschieht erst durch eine besondere Thätigkeit der mittelbaren Erkenntniß.

Dieß Bewußtseyn von den unmittelbar vorhandenen Erkenntnissen aber kommt auf verschiedene Weise zu Stande. Es fragt sich also, auf welche Weise kommt das der philosophischen Erkenntnisse zu Stande?

Der Mensch kann auf doppelte Weise sich eines Gegenstandes bewußt werden: unmittelbar, durch Anschauung und mittelbar, durch Denken *). Sehe ich oder höre ich etwas, so ist die Vorstellung des Lichtes oder des Klanges mir unmittelbar klar, ich habe unmittelbar das Bewußtseyn von einem mir gegenwärtig Leuchtenden oder Klingenden. Stelle ich mir aber weiter vor, daß das Licht von den von der Sonne ausgehenden Lichtstrahlen, der Klang von der Glocke herrührt, so ist diese Vorstellung nicht mehr unmittelbar für sich klar, denn sie gehört nicht zur Anschauung — sondern ich bilde sie erst mittelbar, ich denke sie. Die Anschauung ist diejenige Art des Bewußtseyns, die dem Sinn eigenthümlich ist, das Denken giebt das Bewußtseyn für alle nichtsinnliche Erkenntniß und gehört dem

---

*) Man verwechsle nicht diesen Unterschied zwischen mittelbarem und unmittelbarem Bewußtseyn mit obigem Unterschiede zwischen mittelbarer und unmittelbarer Erkenntniß.

Verstande. Alle sinnliche Erkenntniß, also sowohl Wahrnehmung als mathematische Anschauung, ist uns immer unmittelbar klar, denn hier befindet sich die Erkenntniß in dem Verhältniß der Abhängigkeit von den Gegenständen, die Gegenstände drängen sich gleichsam dem Bewußtseyn auf. Alle nicht-sinnlichen Erkenntnisse hingegen, also die Vernunft-Erkenntnisse, bedürfen, um uns ihrer bewußt zu werden, erst einer Vermittlung von Abstraction und Vergleichung, von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen; denn hier ist die erkennende Thätigkeit ihrer eigenen freien Kraft überlassen. So weit, als unsere Erkenntniß durch die Affection der Gegenstände selbst bestimmt ist, so weit reicht unser unmittelbares Bewußtseyn der Anschauung: was hingegen darüber hinaus der Selbstthätigkeit unseres Erkennens gehört, das kann nur durch die freie Thätigkeit des Denkens zum Bewußtseyn kommen. Leicht wird es hieraus einleuchtend, daß die philosophische Erkenntniß nur durch Denken zum Bewußtseyn gebracht werden kann, denn sie hat es ja ganz mit nichtanschaulichen Gegenständen zu thun: niemand kann allgemeine Gesetze oder Formen der Einheit anschauen. Die philosophische Erkenntniß ist also in Ansehung ihrer Form das Denken.

Die Natur des Denkens ist aber noch genauer psychologisch zu bestimmen. Diese wird uns aus der Beschaffenheit der mittelbaren Erkenntniß überhaupt, zu der das Denken gehört, deutlich werden. Die mittelbare Erkenntniß beruht auf der inneren Bewegung unserer unmittelbaren Vorstellungen untereinander, und dieser inneren Bewegung liegt das Gesetz der Lebenseinheit, das im Gebiete des Erkennens unter dem Nahmen der Ideen-Association hervortritt, zu Grunde. Nach diesem Gesetz nämlich gehören alle unsere geistigen Thätigkeiten zu der-

selben Einheit des Lebens zusammen und befinden sich demgemäß in einem Verhältniß lebendiger Wechselwirkung. Jede Thätigkeit wirkt auf alle anderen, ihr von ihrem Leben mittheilend und sie daher verhältnißmäßig anregend. So stehen also auch alle unsere Vorstellungen in einem solchen Verhältniß gegenseitiger Anregung, in welchem, nach dem Gesetze der Ideen-Association, sich die Vorstellungen nach Gruppen in näheren oder entfernteren Verhältnissen der gegenseitigen Anregung befinden. Diese innere Bewegung und Reproduction der Vorstellungen geschieht aber nach einer doppelten Form: erstlich unwillkührlich nach einem gegebenen Mechanismus, in der niederen Lebenseinheit, zweitens willkührlich unter der Leitung der Kraft der Selbstbeherrschung, in der höheren Lebenseinheit. Die unwillkührliche Association zeigt sich uns in den Spielen der Einbildungskraft, indem sich die Vorstellungen nach Gleichzeitigkeit und Verwandtschaft bald so bald anders aneinanderreihen und sich gegenseitig reproduciren und umbilden. Die willkührliche Association der höheren Lebenseinheit ist das Werk des Denkens. Vorstellungen werden dadurch reproducirt und bewegt, daß ich meine Willkühr darauf richte. Das psychologische Wesen des Denkens also ist: willkührliche Bewegung und Reproduction unserer Vorstellungen. Unmittelbar liegen in unserm erkennenden Geiste Vorstellungen aus den Gebieten aller drei unmittelbaren Erkenntnißweisen: Wahrnehmungen von sinnlichen Eigenschaften, Vorstellungen von mathematischen Verhältnissen und von allgemeinen Gesetzen. Vermöge der Lebenseinheit stehen diese in einer unaufhörlichen Bewegung untereinander, in der bald diese bald jene Vorstellung lebendiger hervortreten und wieder verschwinden und zu immer neuen Reihen und Gruppen sich gestalten. So tauchen

nach der niedern Lebenseinheit unwillkührlich einzelne Vorstellungen in der Erinnerung auf, so spielt unsere Einbildungskraft in Träumen und Dichtungen mit den wechselnden Gestalten, bald die vorhandenen Vorstellungen nur reproducirend, bald sie zu neuen Bildern formend. In dieses unwillkührliche Spiel der Vorstellungen greift nun die willkührliche Selbstbeherrschung ein, nach eigener Wahl und Absicht die innere Bewegung der Vorstellungen lenkend und nach Zwecken der Wahrheit bildend. Dieß ist die psychologische Grundlage des Denkens. Vermöge der inneren Willkühr sind wir im Stande, unsere Aufmerksamkeit auf unser Inneres zu richten, und uns selbst zu beobachten: Denken ist so willkührliche Selbstbeobachtung, Reflexion, durch welche es uns möglich wird, uns unseres Selbst und der Formen und Gesetze der reinen Vernunft bewußt zu werden. Indem wir nach Willkühr Vorstellungen ergreifen und weiter verfolgen, andere fallen lassen und absondern, verbinden und trennen, auflösen und zusammensetzen, abstrahiren und vergleichen, dringen wir von dem Besonderen zu dem Allgemeinen, von dem Zusammengesetzten zu dem Einfachen vor, oder wir combiniren das Mannichfaltige zur Einheit, und werden uns so der reinen Formen und Gesetze der Vernunft bewußt, wie sie unbewußt schon in allen unsern sinnlich bedingten Vorstellungen enthalten sind. Willkührliche Selbstbeobachtung können wir also näher als den Charakter des Denkens angeben.

Dieser letzte Zusatz, das Bilden der Vorstellungen nach Zwecken der Wahrheit, bedarf noch einer näheren Bestimmung, um uns der Natur des Denkens genauer bewußt zu werden. Es ist offenbar, daß diese Richtung auf Zwecke der Wahrheit nothwendig hinzukommen muß, um die willkührliche Bewegung unserer Vorstellungen als

Denken zu fassen. Das Denken ist ja eine Art des Erkennens, die Beziehung auf die Wahrheit gehört also wesentlich zu ihm. Eine bloß willkührliche Bewegung unserer Vorstellungen untereinander ist noch kein Erkennen. Wir können auch willkührlich mit unseren Vorstellungen *spielen*, dann denken wir nicht; auch der Dichter, wenn er die in ihm liegenden unmittelbaren Vorstellungen zu Bildern vereinigt und zum Ideale, das er darstellen will, zusammmenfügt, bedarf dafür der willkührlichen Lenkung, aber er denkt nicht. Sobald wir hingegen unsere unmittelbaren Vorstellungen willkührlich bewegen, um dadurch zu erkennen, also für den Zweck der Wahrheit, so denken wir.

Wie dient aber das Denken diesem Zwecke der Wahrheit? wie wird es möglich, daß willkührliche Bewegung und Reproduction der schon vorhandenen Erkenntnisse in der Erkenntniß weiter führe? wie und was erkennen wir eigentlich durch das Denken? — Wir antworten darauf zunächst: durch innere Selbstbeobachtung. Dadurch nämlich erkennen wir denkend, daß wir vermöge der inneren Willkühr fähig sind, unsere Aufmerksamkeit auf unser eigenes Inneres zu richten, und hier in das Bewußtseyn zu fassen, was in ihm unbewußt verborgen liegt. Dunkle, unbewußte Vorstellungen werden dadurch klarer und treten in das Bewußtseyn, daß die Willkühr sich auf sie richtet und ihnen von ihrer Lebensthätigkeit mittheilt. Als dunkle, unbewußte Vorstellungen liegen aber, wie wir sahen, nahmentlich auch die philosophischen Erkenntnisse oder die Formen und Gesetze der Vernunft in unserem Geiste. Ihrer also werden wir uns durch die willkührliche Richtung der Aufmerksamkeit, durch die Selbstbeobachtung des Denkens bewußt. Denken also ist hiernach willkührliche Selbstbeobachtung oder *Reflexion*. Hier

spricht der Nahme schon diesen Charakter der Zurückwendung des Bewußtseyns auf das eigene Innere, diese Thätigkeit der Selbstbeobachtung aus. Das Denken ist in dieser Beziehung gleichsam eine innere, geistige Scheidekunst. Wie der Chemiker eine gegebene Körpermasse in ihre Bestandtheile zerlegt und durch diese Zerlegung zuletzt die einfachen Elemente oder Stoffe, aus denen alles Körperliche zusammengesetzt ist, abgesondert erreicht; so zergliedern wir auch durch die Reflexion oder das Denken unsere Vorstellungen, wir dringen auf diesem Wege der Zergliederung immer weiter von dem Zusammengesetzten zu dem Einfachen vor, bis wir uns zuletzt der einfachen Grundelemente bemächtigen, aus deren Zusammensetzung alles unser Erkennen gebildet ist, und von wo aus uns dann der ganze innere Zusammenhang unserer Erkenntniß, als ein Mannichfaltiges unter Gesetzen der Einheit, also in der Form der Wissenschaft, deutlich wird. Sind wir aber einmal dieser einfachen Elemente des Erkennens, oder dieser höchsten Principien, wie sie als Grundformen der Einheit in der Vernunft liegen, durch Reflexion mächtig geworden, so geht nun das Denken aus der Thätigkeit des Zergliederns und Auflösens in die des Zusammensetzens über, indem es aus dem Einfachen das Zusammengesetzte construirt: die Reflexion wird ergänzt durch die Construction. So führt uns also das Denken durch seine Construction auf dieselben Erkenntnisse zurück, von denen es in der Reflexion ausgieng, aber der Gewinn ihres Weges ist das höhere Bewußtseyn von dem Zusammenhang derselben mit dem Ganzen unserer Erkenntniß. In der Anschauung waren uns die Dinge nur als Einzelne und Zufällige gegeben, das Denken läßt uns dieselben als wesentliche Bestandtheile des Ganzen und ihrer Nothwendigkeit nach erken-

nen. So eröffnet uns das Denken den Blick auf das Ganze alles Seyns, wir überschauen das Universum, seinem Zusammenhang, seiner Ordnung, seinem innern Wesen nach. — Das wichtigste Hülfsmittel des Denkens ist dabey die Vorstellung des Allgemeinen. Die Fähigkeit, das Allgemeine für sich vorzustellen, ist ein wesentlicher Charakter des Denkens. Es ist dieß nichts anderes, als eine Frucht der Willkührlichkeit in der Bewegung unserer Vorstellungen: wir fassen das, was in mehreren Vorstellungen das Gemeinsame ist, allein in das Bewußtseyn, und lassen das, worin sie sich von einander unterscheiden, in das Dunkel der Bewußtlosigkeit fallen. Dieses Allgemeine aber ist das innere Band, welches das Einzelne an das Ganze knüpft: je mehr wir uns also durch fortgesetzte Abstraction des Allgemeinen an dem Einzelnen und Mannichfaltigen bewußt werden, desto freyer wird unser Blick auf das Ganze, desto deutlicher wird uns die Einheit, welche alles Seyn verbindet, desto mehr nähern wir uns also dem Ziele der vollendeten Erkenntniß, welche alles Einzelne in seinem Verhältniß zum Universum, alles Mannichfaltige unter der Form der Einheit zu erkennen strebt.

Jedoch der Begriff des Denkens überhaupt bestimmt noch keineswegs hinlänglich das Wesen der philosophischen Erkenntniß. Nicht alle gedachte Erkenntniß ist philosophische, so wenig als alle freie. Welcher Wissenschaft mangelt diese Thätigkeit des Denkens, ja, wie ist nur überhaupt ein wahres, vollständiges Wissen für den Menschen möglich, ohne Denken? Selbst in der Erfahrungswissenschaft ist das Denken das belebende, gestaltende Princip, welches über den unmittelbaren Gehalt der sinnlichen Wahrnehmung hinausführt. Denn auch über das Wahrgenommene, das Angeschaute kann man denken, ob-

gleich es unmittelbar für sich klar ist. Indem man aus mehreren einzelnen Gegenständen der Anschauung das Allgemeine abstrahirt und zum Begriffe bildet, diese Begriffe als Prädicate mit besonderen Gegenständen zu Urtheilen verbindet und diese Urtheile weiter zu Schlüssen verknüpft; indem man Thatsachen aus allgemeinen Gesetzen der Natur zu erklären sucht u. s. w., so denkt man über Wahrnehmungen, und das Wesen der Erfahrung oder Empirie ist eben die durch Denken (Begriffe, Urtheile und Schlüsse) vermittelte und entwickelte Wahrnehmung. Philosophische Erkenntnisse hingegen sind nur diejenigen, welche nur durch Denken gefunden werden können, wo gar kein anschauliches Bewußtseyn der Gegenstände möglich ist. Solche Erkenntnisse sind die der reinen Vernunft, nämlich die bloßen Gesetze und Formen des Erkennens, für die es keine wirklichen, empirischen Gegenstände giebt, sondern die nur subjektive Bedingungen der Erkenntniß wirklicher Gegenstände sind. Von dem Allgemeinen, von Gesetzen, von der Einheit ist keine Anschauung möglich, sie können nur gedacht werden. Demgemäß unterscheidet man empirisches Denken, das einen empirischen Stoff hat, worauf es angewandt ist, wo also auch ein anschauliches Bewußtseyn von den Gegenständen des Denkens möglich ist, von reinem Denken, welches von allem empirischen Stoff rein ist, wo also gar kein anschauliches Bewußtseyn möglich ist, sondern wo das Bewußtseyn rein aus dem Denken hervorgeht. Dieses reine Denken wird auch Speculation genannt, und diese wird in der angegebenen Bedeutung der Empirie gegenüber gestellt. So können wir also als das Wesen der philosophischen Erkenntniß ihrer Form nach die Speculation nennen; wir können sagen, Philosophie ist Wissenschaft aus reinem

Denken, und überall, wo sich Behauptungen in unseren Erkenntnissen zeigen, die sich durch Anschauung gar nicht bestimmen lassen, da haben wir philosophische Erkenntniß.

Dieser Begriff von der Speculation als reinem Denken hat jedoch zu einem Mißverständniß geführt, das, auf die Bestimmung des Wesens der Philosophie angewendet, dieser gleich in ihrem Anfang eine ganz falsche Wendung gegeben hat. Wenn nämlich Speculation reines Denken und Philosophie Wissenschaft aus bloßem Denken genannt wird, so hat man dieß häufig so verstanden, als wenn die Speculation aus sich selbst den Gehalt aller philosophischen Wahrheit schaffen könne, oder als wenn das Denken selbst in seiner reinen Bewegung als solches die philosophische Wahrheit producire. Dieß ist der Irrthum, in welchem die speculativen Systeme der s. g. Naturphilosophen befangen sind: sie haben versucht, wie die Spinnen, das ganze Lehrgebäude der Philosophie aus dem bloßen Denken selbst herauszuspinnen. Der vollendetste Versuch dieser Art ist nahmentlich das Hegel'sche System, indem er das Denken mit dem Seyn identificirte und in den dialektischen Bewegungen des Gedankens das Seyn selbst erfassen zu können glaubte. Wenn jedoch unsere vorausgegangenen psychologischen Erörterungen richtig sind, so ist dieß ein großer Irrthum. Das Denken ist dann nicht Quelle der philosophischen Erkenntniß, sondern nur das Mittel, das Organ, die psychische Thätigkeit, durch welche sie zum Bewußtseyn gebracht wird. Das Denken hat hiernach überhaupt keinen ihm ursprünglich angehörigen Gehalt der Erkenntniß, es ist für sich ganz leer, und ist nur eine Form des Bewußtseyns, die ihren Gehalt immer erst anderwärts her erhalten muß. Das Wesen des Denkens ist ja nur Re-

production des schon Gegebenen, nur Selbstbeobachtung. Das Denken ist nur mittelbare Erkenntniß, und diese hat ja überhaupt keinen eigenthümlichen Gehalt der Erkenntniß, sondern sie besteht nur in der inneren Bewegung und Umbildung des schon gegebenen Gehaltes.

Wir werden dieß Verhältniß hauptsächlich durch eine genauere Bestimmung des so oft gemißdeuteten Verhältnisses zwischen Verstand und Vernunft aufklären können. Vernunft ist nach der oben gegebenen Deduction die ursprüngliche Form der Selbstthätigkeit unseres Erkenntnißvermögens. Unter dem Verstand aber verstehen wir hier das Denkvermögen, und das Wesen dieses ist ebenfalls so eben als willkührliche mittelbare Bewegung unserer Vorstellungen bestimmt worden. Diese Begriffe der Selbstthätigkeit und der Willkühr aber hat man häufig miteinander verwechselt, und daher rührt die Verwirrung in der Beurtheilung des Verhältnisses zwischen Verstand und Vernunft. In Beyden zeigt sich uns Freiheit unserer Erkenntniß, d. i. Unabhängigkeit von sinnlicher Bestimmung von Außen, aber in jeder auf ganz andere Weise. Die Selbstthätigkeit nämlich ist nichts weniger als Willkühr, sondern sie besteht nur darin, daß der menschliche Geist, unabhängig von sinnlicher Anregung, ursprünglich gewiße Formen und Gesetze der Wahrheit in sich hat. Der Geist ist in Hinsicht dieser Formen nicht von Außen bestimmt, er ist darin selbstthätig. Aber der Willkühr können diese Gesetze schlechterdings nicht unterworfen seyn, vielmehr machen sie sich in allen unseren Erkenntnissen mit Nothwendigkeit geltend, wir müssen nach ihnen erkennen und für wahr halten. Hätte die Willkühr auf diese Gesetze selbst Einfluß, wären sie ein Werk unserer Willkühr, so würde damit die Wahrheit

selbst ein Werk unserer Willkühr: denn wir würden dann die Dinge nicht erkennen, wie sie (nothwendig) sind, sondern wie wir sie (willkührlich) denken. Nur in der Art, wie wir uns dieser unmittelbaren Erkenntnisse der reinen Vernunft bewußt werden, ist die Willkühr anwendbar, nur in der mittelbaren Reproduction, in der Selbstbeobachtung findet sie eine Stelle, nur hier also tritt die Thätigkeit des Denkens oder des Verstandes ein. Den Gehalt der unmittelbaren Vernunfterkenntniß aber muß auch die Speculation oder das reine Denken voraussetzen, eine Speculation ohne diese hätte gar keinen Inhalt der Wahrheit, wäre bloß eine unendliche Bewegung der sich selbst reproducirenden und reflectirenden Form der Bewegung selbst. Die Reinheit des Denkens bezieht sich nur auf die Absonderung alles anschaulichen oder empirischen Gehaltes, nicht auf die Entleerung von allem Gehalt. Der Verstand als Denkvermögen ist also nicht Quelle der philosophischen Erkenntniß, sondern nur die Kraft, durch welche sie zum Bewußtseyn gebracht wird. Der denkende Verstand ist gleichsam das innere Auge unseres Geistes, die Vernunft hingegen das, was durch dieses Auge betrachtet werden soll und zwar was nur diesem Auge sichtbar ist. Philosophie hervorbringen aus bloßem Denken ohne einen Gegenstand des Denkens in der unmittelbaren Erkenntniß der reinen Vernunft ist also eben so widersinnig, als Astronomie kennen lernen wollen aus einem bloßen Fernrohr, ohne einen gestirnten Himmel, der durch dasselbe betrachtet wird. Man verwechselt das Werkzeug oder Organ zur philosophischen Erkenntniß mit ihrem Inhalt. Wenn daher Philosophie Wissenschaft aus reinem Denken genannt wurde, so ist damit allerdings schon der Umfang der philosophischen Erkenntniß vollständig bezeichnet; denn wo reines Denken ist, da muß

der Gehalt desselben reine Vernunfterkenntniß, also philosophische Erkenntniß seyn, und umgekehrt, wo bewußte reine Vernunfterkenntniß ist, da kann sie nur durch reines Denken zum Bewußtseyn gekommen seyn: also die philosophische Erkenntniß reicht gerade so weit, als die Erkenntniß durch reines Denken reicht. Allein darum ist doch diese Bestimmung nur als Kennzeichen, nicht als vollständige Erklärung des Wesens der Philosophie zu betrachten, sondern die vollständige psychologische Erklärung der Philosophie schließt nothwendig die beyden Elemente in sich: Philosophie beruht ihrem **Gehalte** nach auf reiner Vernunfterkenntniß, ihrer **Form** nach auf reinem Denken oder dem Verstande. Die Vernunft ist die Quelle, aus welcher die philosophische Erkenntniß fließt, der Verstand ist die Kraft, durch welche sie zu Leben und Wirklichkeit entwickelt wird. Und damit bewährt sich uns die in der ersten Vorlesung aufgestellte Bestimmung, daß philosophische Erkenntniß freie Erkenntniß ist. Die Freiheit der Erkenntniß ihrem Gehalte nach ist die Selbstthätigkeit, die Vernunft; die Freiheit der Erkenntniß ihrer Form, ihrer Entwickelung nach ist die innere Willkühr, der Verstand.

Dritte Vorlesung.

Zweck der Philosophie.

Was die Philosophie sey, dieß haben wir nun erkannt. Aber wozu ist sie? was soll sie uns im Leben? was gewinnen wir für die einzelnen Menschen, für das öffentliche Wohl, für den Staat, für die Menschheit im Ganzen durch die Speculationen und Systeme der Philosophie? Was ist ihr Zweck? worin besteht ihr Werth? — So hören wir wohl unzählig oft fragen in unserer der geliebten Praxis ergebenen Zeit, die über dem ewigen Fragen nach dem Wozu? das An sich endlich vergißt und vor lauter Mitteln keinen Zweck mehr sieht. Die Philosophie nun wäre eigentlich gar nicht verbunden, sich auf die Beantwortung dieser Fragen einzulassen, sondern sie dürfte es als eine ganz ungebührliche Zumuthung von sich weisen, ihr, die ihren Werth als Wissenschaft in sich selbst trägt, noch ein besonderes Patent abzufordern, um sich über das Wozu ihres Daseyns auszuweisen. Wir haben durch die Entwickelung ihres Begriffes nachgewiesen, daß sie ihren nothwendigen Grund in der Natur des menschlichen Geistes hat, daß sie innerster Grund und letzte Bedingung aller menschlichen Wissenschaft sey: was bedarf es also für sie noch eines Nutzens, eines Gebrauches für andere Angelegenheiten, was eines Zweckes außer ihr selbst? Diejenigen, die sie deshalb anklagen oder gering schätzen, daß sie zu Nichts im Leben brauchbar sey, klagen dadurch nur sich selbst

an, indem sie sich selbst auf einen Standpunkt der gemeinen und beschränkten Weltansicht stellen, der weit unter der Urtheilsfähigkeit über den Werth der Philosophie steht. Dennoch aber wird es angemessen seyn, auf die Entwickelung des Zweckes der Philosophie und ihrer Bedeutung für das Leben näher einzugehen. Die Philosophie darf es nicht verschmähen, den Vorurtheilen der gemeinen, nur auf den Nutzen und die Brauchbarkeit bedachten Lebensansicht gegenüber ihre höhere und edlere Denkart geltend zu machen, und dieß ist gerade in der gegenwärtigen Zeit besonders nöthig. Aber auch von denen, welche den Werth der Wissenschaft an sich wohl zu schätzen wissen, wird doch das Verhältniß der Philosophie zu den gesammten Zwecken des menschlichen Lebens nicht immer richtig verstanden, und nahmentlich dieses Verhältniß wird hier einer genaueren Erörterung bedürfen.

Wahrheit, nur Wahrheit um ihrer selbst willen ist das unmittelbare höchste Ziel, worauf alle Bestrebungen der Philosophie gerichtet sind, nur sie allein gilt ihr als der Preis ihres mühevollen Ringens. Hat sie diese gewonnen, so fragt sie nicht, was nützt sie Dem oder Jenem? wie läßt sie sich brauchen für die Geschäfte und Gewerbe der Menschen? Ja selbst wo sie verletzend alle theuer gewordene Vorurtheile antastet oder zerstörend in die bestehenden Verhältnisse der Menschen eingreift, auch da gilt Wahrheit ihr als das höchste Gut, das seinen selbständigen Werth in sich selbst trägt, unabhängig von allem Erfolge für andere Angelegenheiten. Und diese unbedingte Werthschätzung der Wahrheit hat ihren tiefen Grund in der Natur des menschlichen Geistes, in dem reinen Trieb des Wissens nämlich, der in ihm lebt. Was ist es, was den Menschen schon von den ersten Regungen des geistigen Lebens in der Kindheit an rastlos nach

Ausbreitung seiner Kenntnisse und Vervollkommnung seiner Einsicht von den Gegenständen und Verhältnissen, die ihn umgeben, streben läßt? Was ist es, was den Gelehrten, den Forscher in Natur oder Geschichte, den Denker, bei jeder neuen Entdeckung im Gebiete der Wissenschaft, jeder Erweiterung seines Wissens, jedem neuen, richtigeren Gedanken, mit einem hohen Gefühl der Freude oder der Selbstzufriedenheit erfüllt? Was ist es, was die Geschichte der Menschheit hindurch immer neue Versuche zu Lösung des Räthsels der Welt hervorgebracht hat, so oft auch die ersten mißlungen? Es ist nichts anderes, als jener reine und ursprüngliche Trieb des Wissens, der in jedem Menschen bald schwächer bald stärker sich regt, der in dem Wissen, in der Wahrheit selbst seine Lust und Freude findet, und der unabläßig in einer harmonisch zusammengreifenden Weltansicht, in einer Erkenntniß des höchsten unbedingten Grundes alles Daseyns seine Befriedigung sucht. Dieser Trieb wurzelt in dem menschlichen Erkenntnißvermögen; und wie jedes Grundvermögen des menschlichen Geistes seine freie und selbständige Entwickelung sucht, wie der Mensch in dieser Entwickelung seiner geistigen Grundanlagen die Bestimmung seines Lebens erfüllt, so will auch die Erkenntniß das ihr gesteckte Ziel der Entwickelung erreichen in der Wahrheit, und so ist die Erkenntniß der Wahrheit, die Wissenschaft, die Erfüllung der menschlichen Bestimmung im Gebiete des Erkennens. In der Wissenschaft kommt der rein menschliche Charakter zur Erscheinung, die Intelligenz oder die reine, freie Vernunft. Wenn nun aber auch alle anderen Wissenschaften zuletzt dieser Idee der Wahrheit und der Befriedigung dieses reinen Triebes des Wissens, der Hervorbildung der Intelligenz dienen, so hat doch die Philosophie sich am reinsten und unmittelbarsten

nur diesem heiligen Dienste allein gewidmet: alle anderen Wissenschaften haben noch außerdem ihre Zwecke und ihre Brauchbarkeit für die Geschäfte, die Gewerbe, die gesellschaftlichen Bedürfnisse der Menschen; nur die Philosophie ist nichts Anderes als die Priesterin der Wahrheit.

Aber hat auch die Philosophie in der Befriedigung des reinen Triebes des Wissens oder des Interesse an der Wahrheit um ihrer selbst willen ihren Zweck in sich selbst, ganz abgesehen von allen anderen Zwecken des Lebens, so ist darum doch keineswegs ihre Bestimmung in sich selbst abgeschlossen, sie ist darum nicht von aller Beziehung auf das Leben und seine Zwecke abgesondert, sondern sie steht vielmehr in dem innigsten Verhältniß mit allen besonderen Lebenszwecken. Neben dem absoluten Werth oder der Würde der Philosophie haben wir noch einen sehr bedeutenden relativen Werth der Philosophie für andere Angelegenheiten des Lebens anzuerkennen. Die Philosophie ist nämlich ein wesentliches Erforderniß der allgemein-menschlichen Bildung überhaupt und der Mittelpunkt und Lebensquell der allgemein-menschlichen intellektuellen Bildung. Denn kommt, wie wir so eben gesehen haben, in der Philosophie der rein menschliche Charakter, die Intelligenz oder die reine, freie Vernunft zur Erscheinung, so ist eben deswegen die Philosophie vor allen anderen Wissenschaften geeignet und berufen, die Menschen emporzuheben über die niedrigeren Interessen des täglichen Lebens, über den stumpfen Handwerksgeist und den gemeinen Erwerbstrieb, der das geistige Leben unserer Zeit vergiftet, zu dem höheren, edleren Interesse an dem wahrhaft Menschlichen, ohne welches wahre allgemein-menschliche Bildung undenkbar wäre. Die Begriffsbestimmung der Philosophie zeigte uns, daß die philoso-

phische Erkenntniß eine allgemein = menschliche, eine allen Menschen der Anlage nach gemeinsame und für alle gleich bedeutsame, in dem Wesen der menschlichen Natur begründete ist. Sie gehört dem Menschen als Menschen, ganz abgesehen von jeder besonderen Richtung des Berufes oder besonderer Lebenszwecke. Sie ist das intellektuelle Band der Gemeinschaft, das alle Menschen zu Einer Wahrheit vereinigt. Von ihr gehen alle Bestrebungen für die verschiedensten Richtungen der intellektuellen Ausbildung für einzelne Zwecke des Berufes aus, in ihr treffen sie alle zusammen. Zählen wir alles das zu den wesentlichen Elementen der allgemein = menschlichen Bildung, worin die rein menschliche Anlage zur Erscheinung kömmt oder was unmittelbar zur Erreichung der menschlichen Bestimmung dient, so dürfen wir unstreitig die Philosophie nicht allein als Eines der wesentlichen Theile dieser allgemein=menschlichen Bildung betrachten, sondern wir müssen sie auch als die Grundlage und den innersten Kern derselben von der intellektuellen Seite her ansehen, da von ihr allein sich das Licht gegen alle andere Seiten der Bildung ausbreiten kann. Nur aus einer sehr traurigen Verflachung der gewöhnlichen Bildung unserer Zeit ist es erklärlich, wenn dieser Anspruch der Philosophie, in den Kreis der allgemein = menschlichen Bildung mit aufgenommen zu werden, heutzutage bey weitem nicht seine volle Anerkennung findet. Man fordert von einem Gebildeten gegenwärtig etwa eine klare und selbständige religiöse und sittliche Ueberzeugung, allgemeine Kenntnisse von der Geschichte der Menschheit, der Natur, der Sprache der gebildeten Völker, der Politik, und richtigen Geschmack und Kunstbildung. Aber alle diese Gegenstände, empfangen sie nicht ihr höheres Licht zuletzt von der Philosophie? läßt sich eine einigermaßen sichere Einsicht davon gewinnen, ohne

philosophische Begründung derselben? Ja, wird nicht das Verhältniß eben dieser und anderer besonderer Gegenstände des Wissens zu der allgemein-menschlichen Bildung hauptsächlich erst durch ihr näheres oder entfernteres Verhältniß zu der Philosophie bestimmt? Unmöglich läßt sich von jedem gebildeten Menschen auf gleiche Weise ein tieferes Eindringen in die Einzelnheiten der Naturwissenschaft, der Geschichte, der Sprachwissenschaft, der Staatswissenschaft u. s. w. verlangen: das gehört der Bildung für besondere Berufe und Lebenszwecke an. Aber die allgemeinen Grundsätze, die allgemeinen Uebersichten und die Resultate verlangen wir allerdings von allen Gebildeten, und eben diese sind hauptsächlich eine Frucht der philosophischen Behandlung dieser Zweige des Wissens.

So bleibt es also wohl verträglich mit der allgemeinen Bildung, wenn Jemand auf die Einzelnheiten besonderer Wissenschaften sich mehr oder weniger gar nicht einlassen mag; wenn er von den Eigenschaften eines neuentdeckten chemischen Stoffes, oder von den specielleren chronologischen Untersuchungen über ein historisches Ereigniß, oder von den kritischen oder etymologischen Forschungen über eine schwierige Stelle eines alten Autors, oder von den Ansichten über ein Problem aus der Finanzwissenschaft, die vielleicht für den Naturforscher, den Historiker, den Philologen, den Staatsmann von großer Wichtigkeit sind, gar keine Notiz nimmt. Wer hingegen seine Unbekanntschaft mit den allgemeinen Gesetzen der Logik oder der Psychologie, wer seine Gleichgültigkeit gegen die Probleme der allgemeinen Wahrheitsforschung, seine Unwissenheit über die höchsten Wahrheiten der Religion und Sittlichkeit bekennen wollte, der würde sich damit dem Vorwurf des Mangels an allgemeiner Bildung aussetzen. Und wie sehr sich auch Jemand in das Ein-

zelne eines besonderen Zweiges des Wissens für besondere wissenschaftliche oder praktische Zwecke vertiefen möge, wie weit er sich also dadurch von dem allgemeinen Mittelpunkt der philosophischen Erkenntniß entfernen möge; niemals darf er doch den Zusammenhang mit diesem Mittelpunkt ganz aufgeben, wenn er nicht damit den Zusammenhang mit dem geistigen Lebensquell und vernünftigen Centrallicht aller Wissenschaften und alles praktischen Lebens aufgeben und zum todten Mechanismus erstarren will. Immerhin mag man noch einen großen Unterschied gelten lassen zwischen derjenigen Beschäftigung mit der Philosophie, welche nur als Bedingung der allgemein-menschlichen Bildung gefordert wird, und derjenigen, welche sie als besonderen Beruf des Lebens ergreift. Denn auch die Philosophie kann nicht, wie jede andere Wissenschaft, in ihrer ganzen Tiefe und in ihrem ganzen Umfang Gemeingut aller — wenn auch wissenschaftlich gebildeten Menschen werden. Auch die Philosophie verlangt nicht minder als jeder andere Zweig des Wissens eine gründliche Vorbereitung, ein umfassendes und angestrengtes Studium, das die Kraft eines menschlichen Lebens allein für sich in Anspruch nimmt. Aber eingedrungen muß doch ein Jeder seyn in das Gebiet der Philosophie, und angestrebt muß er haben nach den Zielen derselben; den philosophischen Geist und die Kunst des Philosophirens muß er sich in dem Grade angeeignet haben, um sich mit Selbständigkeit auf dem Boden des philosophischen Denkens bewegen zu können; eine selbständige philosophische Weltansicht muß er sich doch erworben haben, wenn er diese auch nicht nach allen Seiten hin gleichmäßig entwickelt hat, sondern vorzugsweise nur nach der Seite seines besonderen Berufes.

Jedoch mit dieser Beziehung der Philosophie auf die

intellektuelle Bildung ist die Bedeutung der Philosophie für das menschliche Leben noch keineswegs erschöpft. Vielmehr erstreckt sich der Zweck und die Bestimmung der Philosophie auf das ganze menschliche Leben seinen höheren reinen Zwecken nach. Mittelbar nämlich, aber doch wesentlich, hat sie die Aufgabe, auch das praktische Leben des Menschen für die höheren und wahren Zwecke des menschlichen Lebens zu erwecken und zu begeistern, das ganze Leben des Menschen soll sie mit den Ideen des Wahren, des Schönen, des Guten und des Heiligen beseelen. Die Philosophie soll nicht bloß ein todtes Wissen seyn, sondern sie soll in Gefühl, Gesinnung und That lebendig werden. Denn das Wissen oder Erkennen ist ja im menschlichen Geiste nicht eine isolirte und scharf eingehegte Kraft für sich; der menschliche Geist ist nur Ein lebendiges Wesen, dessen Vermögen und Thätigkeiten alle zu Einem Leben organisch zusammenwirken. So steht also auch das Erkennen in lebendiger Wechselwirkung mit Gemüth und Wille, so daß jede Thätigkeit des Erkennens auch in Gefühl und That seine Wirkung äußert. Freilich giebt es auch einen Zustand der krankhaften Naturwidrigkeit, worin das Wissen sich von aller Wirkung auf die übrigen Geistesthätigkeiten absondert und den organischen Zusammenhang mit dem gesammten Geistesleben zerreißt. Wir haben Gelegenheit genug, diesen Zustand kennen zu lernen an unseren deutschen Stubengelehrten, ein trauriges Geschlecht, das Gott Lob heutzutage seltener zu werden anfängt. Mit unersättlicher Gier häufen sie Schätze von Kenntnissen in ihrer Seele an, wie der Geizhals sein Gold, nicht um sie zu lebendigem Wissen in sich zu verarbeiten, sondern um sie als todte Masse, wie im verschlossenen Kasten, in dem Gedächtniß aufzubewahren. Abgestorben für die allge-

meineren und höheren Angelegenheiten der Menschheit, für Religion und Sittlichkeit, für Freiheit und Recht, für das Volk und das Vaterland, schließen sie sich thatlos ab in ihren finsteren Studirstuben, wie die Spinne in ihrem Gespinnste. Dieser krankhaften Verirrung des Wissenstriebes ist unter allen Wissenschaften die Philosophie am wenigsten ausgesetzt; denn sie bewegt sich auf dem freisten und allgemeinsten Standpunkt der Wissenschaft, von dem sich ihr Zusammenhang mit dem gesammten Geistesleben am klarsten übersehen läßt, und sie steht der gemeinsamen Quelle alles geistigen Lebens am nächsten. Dennoch schützt sie nicht vollkommen gegen jene Verirrung, und die Geschichte zeigt uns Beyspiele genug, wie auch die Philosophie sich dem Leben entfremdet, wie sie völlig unpraktisch geworden, entweder in die dürren Steppen leerer Abstractionen und Spitzfindigkeiten, wie die Scholastik, oder in die luftigen Höhen unhaltbarer überschwenglicher Phantasien sich verirrte, worin ihr der Boden der Wirklichkeit unter den Füßen entschwand, wie die neueren Speculationen der s. g. Naturphilosophie. Eine gesunde Philosophie hingegen wird immer auch praktisch seyn, nämlich praktisch im edleren Sinne des Wortes, d. h. sie wird die Beziehung auf das Leben und seine Zwecke immer im Auge behalten und darauf einwirken. Das wahre Wissen im volleren und tieferen Sinne ist nicht bloß ein todter Besitz gewißer Vorstellungen, sondern es ist Kraft, Leben und Thätigkeit, die sich nach allen Seiten hin bewegt und den Geist in allen seinen Richtungen erregt. Eröffnet uns also die Philosophie die Erkenntniß des Wahren, des Wesens, des Grundes aller Dinge, so wird diese Erkenntniß in einem gesunden Geiste auch das Herz und die That auf dieses Wahre, auf das Wesen und den Grund des Seyns hinlenken und von dem Schein, dem

Nichtigen und Gemeinen im Leben abziehen. Gewährt uns die Philosophie die Ueberzeugung von einem höheren Daseyn über der vergänglichen Erdenwelt, von einem Ewigen und Göttlichen, so wird sie auch das Gemüth zur Liebe und Begeisterung dafür, zur Hingebung und Andacht an dasselbe entzünden. Bildet uns die Philosophie das Bewußtseyn von der höheren Bestimmung unseres Lebens, so wird sie auch den Willen zur Realisirung dieser Bestimmung erwecken und zur sittlichen That aufrufen. Giebt uns die Philosophie überhaupt die höhere ideale Richtung im Gebiete des Gedankens, erhebt sie uns zum Bewußtseyn der Ideen des Wahren, des Guten und des Schönen, so wird sie auch dem ganzen geistigen Leben diese höhere ideale Richtung mittheilen, sie wird auch Herz und That, Gemüth und Wille, Gesinnung und Handlung, kurz den ganzen Menschen mit dieser idealen Richtung beseelen. Besteht das Ziel alles philosophischen Denkens in einer vollendeten Harmonie der Weltansicht, so wird sie auch jene Harmonie im Leben des Menschen bilden, welche alle Triebe und Wünsche in den Menschen gegenseitig abwägt und unter sich vereinigt und das ganze Leben des Menschen in Gefühl, Gesinnung und Handlung mit dem höchsten Weltzweck der göttlichen Weltordnung in Einklang zu setzen vermag. Diese Denkart der ruhigen Erhabenheit über die Bewegungen, Störungen und Verirrungen des irdischen Lebens, welche dem Philosophen das klare Bewußtseyn der höheren ewigen Weltordnung gewährt, diese erhabene Seelenruhe ist es, die wir als die ächt philosophische Denkart anzuerkennen haben, durch die sich der Philosoph als wahren Weisen bewährt.

In der Anerkennung dieser hohen Bedeutung und dieses heiligen Berufes der Philosophie für das Leben,

wonach sie nicht bloß ein todtes, abstractes Wissen, sondern auch praktische Weisheit seyn soll, mag die griechische Philosophie uns ein Muster seyn. Bey den Griechen war Wissenschaft und Leben noch nicht, wie bey uns, durch eine hohe Scheidewand geschieden, sondern der Wissende, Betrachtende, Denkende, war auch der tüchtig Wollende und Handelnde, die Philosophen waren Weise d. i. im Denken und Wollen, in Gesinnung und That gleich ausgezeichnet. So lange es uns freilich nur darauf ankam, für den Begriff die Gränzen des Gebietes der Philosophie scharf abzustecken, mußten wir alles Praktische daraus absondern und sie nur auf das Theoretische beschränken. Hier aber, wo es uns um den Zweck der Philosophie zu thun ist, tritt dieses praktische Element wieder in sein volles Recht ein, hier dürfen wir die Philosophie mit den Griechen als lebendige geistige Kraft, als praktische Gesinnung, als Tugend betrachten und wir müssen mit ihnen von dem ächten Philosophen zugleich praktische Lebenstüchtigkeit, geistige Thatkraft und Interesse für das öffentliche Leben fordern. Nur zu beklagen haben wir es, daß unsere moderne Philosophie von dieser ihrer praktischen Bestimmung viel zu sehr abgewichen und dem Leben häufig zu sehr entfremdet ist. Wenn es die Aufgabe ist, das öffentliche Leben der Völker dem freien Gedanken zu unterwerfen, so ist es vor Allem der Beruf des Philosophen, des Pflegers des freien Gedankens, an allen öffentlichen Angelegenheiten der Menschheit, an Wissenschaft und Kunst, an Kirche und Staat, und vor allem an den Angelegenheiten seines Vaterlandes, an der Freiheit und Würde seines Volks, den wärmsten Antheil zu nehmen, und mit der Fackel der Wahrheit vorzuleuchten und mit der Kraft der Ideen anzufeuern zur begeisterten That des Gemeingeistes.

Darin zeigt sich uns zugleich die wahre welthistorische Bedeutung der Philosophie. Sie ist ein wesentliches Element, eine wesentliche Kraft des Fortschrittes der Menschheit in ihrer Entwickelung aus Sinnlichkeit zur Vernunft, aus Rohheit zur Cultur, aus Unwissenheit zur Aufklärung, aus Thierheit zur reinen Idee der Menschheit. Die Seele der Geschichte der Menschheit sind die ewigen Ideen. Ihre Hervorbildung ist das Ziel der Geschichte. Der freie Gedanke aber ist der Befreier des Geistes überhaupt; er schreitet voraus, Bahn brechend, Gemüth und That folgen ihm. Ist die Selbstständigkeit des Geistes einmal in der Einen Richtung der Erkenntniß, als freier, vernünftiger Gedanke hervorgetreten aus den Fesseln der Gewohnheit und aus den Hüllen der Sinnlichkeit, so wird sie sich nun auch in allen anderen Richtungen des Geisteslebens von diesen Fesseln losmachen und frei und rein hervortreten. Der Macht des freien Gedankens vermag keine physische oder psychische Macht auf die Länge zu widerstehen, ist er einmal zum Bewußtseyn erwacht und ausgesprochen, so wird er endlich jeden Widerstand überwinden. Hier also zeigt sich uns das Werk und der Beruf der Philosophie in der Geschichte. Der freie Gedanke, die neue Idee ist sein Werk, seine Schöpfung. Er spricht ihn aus und wirft ihn hinaus in das Leben als fruchtbaren Lebenskeim. Bald fängt er an, sich selbständig zu regen und zu wachsen, die Gefühle und die Wünsche der Menschen knüpfen sich immer enger an ihn an und nähren und stärken ihn, bis er endlich als That in die Wirklichkeit hervorbricht. Das kleine Licht, das der Philosoph dem Verstande anzündet, bricht zur mächtigen Flamme, zur Gluth der begeisterten That hervor.

Längst schon hatten einsame Denker, genährt und

erleuchtet durch die in das Abendland verpflanzten Lehren griechischer Philosophen, vorzüglich des göttlichen Plato, die Idee eines reineren und tieferen religiösen Lebens gefaßt und ausgesprochen, aber erst allmählig hatte sich das Bedürfniß einer wesentlichen Umwandlung des Kirchenwesens und einer Reinigung des Christenthums entwickelt und verbreitet, bis es endlich in der Reformation plötzlich als That zur Wirklichkeit hervorbrach. Allerdings zeigt uns die Geschichte häufig auch den umgekehrten Gang: die That geht dem Gedanken, das Leben dem Bewußtseyn, die Praxis der Theorie voraus. Das Christenthum lebte früher im Gemüthe der Menschen, ehe es eine Philosophie der christlichen Lehre, ehe es Begriffe davon d. i. Dogmen gab. Und doch gehört auch da dem Gedanken in der Hauptsache derselbe Beruf. Er soll im Begriff und wahren Bewußtseyn festhalten und fixiren, was das Leben unbestimmt erzeugt hat, er soll klar abgränzen, vor Einseitigkeit und Entartung bewahren, was nur in unbewußten Gefühlen und in instinctmäßiger That geboren wurde, er soll also auch hier das Leben und die Geschichte dem freien Gedanken und dem verständigen Bewußtseyn unterwerfen, und durch den freien Gedanken die Ideen des Ewigen hervorbilden und realisiren.

In dieser Stellung, die wir der Philosophie im Leben anweisen, finden wir sie auf gleicher Linie und in enger Wechselwirkung mit der Religion, der Sittlichkeit und der Kunst. Auch diese sind, wie die Philosophie, Repräsentanten des freien geistigen Lebens, und Führer desselben nach der höheren idealen Richtung. Wie verhält sich die Philosophie zu ihnen? Drei Richtungen sind es, in welchen der menschliche Geist in seinen Thätigkeiten sich entfaltet: Erkenntniß, Herz und

That, oder Wissen, Fühlen und Handeln. Jede dieser Richtungen hat ihren eigenthümlichen idealen Gehalt, und jede derselben entwickelt sich im Leben selbständig aus ihrem Grund. So treten in der Geschichte der Menschheit Wissenschaft, Religion und Sittlichkeit als die drei Grundsäulen alles höheren geistigen Lebens und Strebens hervor: die Wissenschaft aus dem Erkennen, die Religion aus Herz und Gefühl, die Sittlichkeit aus dem Thatvermögen hervorgebildet. Die Philosophie also, als Seele und Lebensprincip der Wissenschaft, steht hier auf gleicher Stufe und in gleicher Selbständigkeit neben Religion und Sittlichkeit da. Wie nun aber der menschliche Geist nur Eine lebendige Kraft ist, wie keine seiner Thätigkeiten für sich ohne die anderen bestehen kann und wie also auch jene drei ursprünglichen Richtungen nur verschiedene Ausstrahlungen des Einen Geistes sind und sich gegenseitig bedingen, so bedingen sich auch Wissenschaft, Religion und Sittlichkeit gegenseitig, und jede entartet und erkrankt, wenn sie von den andern losgerissen wird. Die Philosophie also, wenn sie eine gesunde und lebenskräftige seyn soll, muß eine religiöse und sittliche seyn, die Ideen des Ewigen, des Göttlichen und des Guten müssen in ihr enthalten seyn. Entleert von diesem idealen Gehalte, wird die Philosophie ein leeres, bedeutungsloses Begriffsspiel, verirren sich ihre Speculationen in jene eisig kalten Regionen des abstracten Verstandes, in denen alles frische, warme Leben des Gefühls und der That in ewigem Schnee begraben und zu Eis erstarrt ist. Wer findet nicht die Belege zu dieser Verirrung in manchen Erscheinungen der neusten Philosophie? Wer kennt nicht jenen kunstvollen Versuch, aus dialektischen Combinationen leerer Begriffe den lebendigen Gehalt der Ideen hervorzuzaubern, der, wie er von dem

leeren Seyn=Nichts ausgeht, so in diesem endigt. Aber wie die Philosophie, von dem Herzen oder Gefühl, der lebendigen Quelle der religiösen und sittlichen Ideen losgerissen, zur Sophistik erstarrt, so wird die Religion des Lichtes der Wissenschaft beraubt, leicht zum faulichten Sumpfe des Mysticismus verdumpfen und die Sittlichkeit in den gewaltthätigen Fanatismus ausschlagen. Nicht so ist das Verhältniß der Philosophie zu Religion und Sittlichkeit zu fassen, wie es eine einseitige Speculation nicht selten dargestellt hat, als ob Religion und Sittlichkeit aus der Philosophie herauswachsen, als ob Frömmigkeit und Tugend erst dann in das Leben zu treten vermöchten, nachdem die Wissenschaft ihnen die religiösen Begriffe und sittlichen Gesetze gegeben hätten. Das Leben und die Kraft der Frömmigkeit und der Tugend vermag keine Philosophie, keine Lehre, keine Speculation zu erzeugen, das quillt aus seiner eigenen Quelle in dem Innern des menschlichen Geistes, aus Herz und Wille. Aber beherrschen, lenken und bewahren vor Vermischung mit Fremdem, vor Entartung und Verunreinigung soll es allerdings der Gedanke des verständigen Bewußtseyns, und dieß ist die Aufgabe der Philosophie. Sie soll den religiösen Glauben sichern gegen das unsichere Schwanken bloßer Gefühle und ihn schützen gegen Unglauben wie gegen Aberglauben; sie soll die sittliche Kraft aus ihrer instinktartigen Dunkelheit emporheben zu klarem Bewußtseyn der wahren Zwecke des menschlichen Lebens.

Anders steht das Verhältniß der Philosophie zu der Kunst. Auch sie ist eine der Repräsentantinnen des freien Geisteslebens, eine der Führerinnen auf der idealen Richtung, einer der Genien der Menschheit. Sie ist die lieblichere Schwester der ernsteren Philosophie. Hand in Hand streben beide, obgleich jede in ihrer Weise,

nach demselben Ziele, beide wollen das Leben in seiner höheren Bedeutung, die Welt in ihrer harmonischen Vollendung erfassen. Die Philosophie folgt in diesem Streben der Idee der Wahrheit, die Kunst der Idee der Schönheit. Wahrheit und Schönheit aber bedingen sich gegenseitig. Das Schöne ist nicht wahrhaft schön, wenn es nicht Wahrheit in sich enthält oder Wahrheit darstellt, d. h. nicht jene Wahrheit der empirischen Wirklichkeit, denn über diese erhebt sich eben die Kunst durch die frei schaffende Einbildungskraft, sondern die ideale Wahrheit des ewigen Seyns. Diese muß in allem Schönen ausgedrückt seyn, aus allem Schönen muß die Wahrheit der Ideen hervorleuchten. Aber auch die Wahrheit bedarf zu ihrer Vollendung der Schönheit, denn die wissenschaftliche Weltansicht bleibt in sich unvollendet und erhält ihre Vollendung nur in der ästhetischen Weltansicht. Der Wissenschaft bleibt eine unausfüllbare Kluft zwischen dem Endlichen und Ewigen, die Kunst allein vermag das Ewige in dem Endlichen als Schönes unmittelbar zusammenzufassen: das Schöne ist nichts Anderes als die anschauliche Darstellung des Ewigen in dem Endlichen. Darstellung der Ideen des Ewigen ist die gemeinsame höchste Bestimmung und wahre Würde der Philosophie und der Kunst. Alle wahre Schönheit ist Darstellung der Ideen, wie auch alle Wahrheit darauf gerichtet ist. Das Endliche, Vergängliche, Sinnliche gilt beiden nur als Erscheinung und Hülle der Ideen des Ewigen. Ueber das Gemeine, Vergängliche und Nichtige das Leben empor zu heben, ist daher ihre gemeinsame Bestimmung. Aber während die Philosophie erst durch mühevolle und künstliche Vermittlungen des denkenden Verstandes zu der Auffassung der Ideen des Ewigen hindurchzudringen vermag, ergreift die Kunst sie unmittelbar in der frischen

Anschauung und dem leichten Spiel der Phantasie. Jene stellt sie dar im Begriff, diese im Bild. Jene stellt sie uns in ihrer Reinheit von allem Sinnlichen, in ihrer scharfen Absonderung von ihrer endlichen Erscheinung dar, diese zeigt sie uns in allen Gestalten des sinnlichen Lebens, in allen Erscheinungen der Natur in ihrem Abbild; jene kann sie für den Gedanken nur negativ im Gegensatz gegen alles Endliche bezeichnen, diese spricht sie positiv in ihrer Einheit mit dem Endlichen aus. Dort erscheinen sie uns daher in ernster ehrwürdiger Erhabenheit, hier in dem lieblichen freundlichen Kleide der Schönheit. Die Philosophie sichert sie uns in fester, klarer Ueberzeugung, die Kunst ergreift für sie das Herz und die Neigung. Beide Elemente, das wissenschaftliche und das ästhetische, sollen im Leben sich gegenseitig durchdringen und ergänzen. Unsere Weltansicht soll weder in dem strengen Begriff erstarren, noch in dem wechselnden ästhetischen Bilderspiel verschwimmen. Klares, verständiges Bewußtseyn und Sicherheit der Ueberzeugung soll mit der lebendigen Frische der ästhetischen Anschauung in uns vereinigt seyn. Aber darum darf doch nie die Philosophie selbst in Kunst, noch die Kunst in Wissenschaft verwandelt werden. Von der Mißgestaltung der Poesie durch Einmischung didaktischer Elemente haben wir hier nicht zu sprechen. Bei der Verwandlung der Philosophie in Kunst aber denken wir weniger an jene poetisirende Form mancher philosophischen Darstellungen, die durch den Flitter poetischer Floskeln die Trockenheit der philosophischen Gedanken zu beleben und zu verzuckern glauben, aber durch ihr widerliches Bittersüß weder den Geschmack noch die Wissenschaft befriedigen können. Eine tiefere und gefährlichere Verirrung der Philosophie ist es, wenn der Gedanke selbst sich in Poesie verwandelt hat,

wenn an die Stelle der verständigen Reflexion mit ihrer logischen Gedankenfolge, die willkührlich dichtende Phantasie getreten ist, wenn die Speculation, ihrer nothwendigen Schranken sich nicht bewußt, aus dem Kreis des Erkennbaren herausgetreten, in dem Gebiet der phantastischen Träume umhertaumelt und uns von dorther höhere Offenbarungen von dem ewigen Seyn verkündet. So hat uns bekanntlich die ältere Schellingische Schule eine lange Reihe s. g. philosophischer Systeme dargeboten, deren jedes uns in seiner Weise die Entstehung der Welt aus dem Absoluten vordichtet, angeblich in philosophischer Construction, in der That aber nur in willkührlich phantastischer Verbindung einer Reihe philosophisch klingender Bilder.

Sind nun dieß wirklich die wahren Zwecke und Ziele der Philosophie, ist sie es, welche aller Wissenschaft das belebende Princip und das ordnende Band giebt und so im Gebiete der Erkenntniß den höchsten Zweck der Selbstständigkeit des menschlichen Geistes verwirklicht, ist sie es, welche, soweit dieß von dem Standpunkt der Erkenntniß aus möglich ist, dem ganzen praktischen Leben des Menschen seine Richtung auf die höheren Lebenszwecke giebt, und, im Bunde mit Religion, Sittlichkeit und Kunst dem Menschen in dieser Richtung auf die Verwirklichung der Ideen als Führerin voranschreitet: wie ist es dann möglich, daß ihr Werth verkannt werde und daß Jemand sich gleichgültig von ihr abwende oder sie anfeinde, ohne daß er seine eigene Würde als Mensch und vernünftiges Wesen schände? Oder sollte man nicht glauben dürfen, nur die Geistesträgheit, welche des selbständigen Denkens unfähig ist, nur die sclavische Hingebung an hergebrachte fremde Meinungen, welche nicht die Kraft und den Muth hat, eine eigene freie Ueberzeugung zu haben, nur die Stumpfheit und Unem-

pfänglichkeit des Geistes für die höheren Zwecke des freien Geisteslebens, nur diese könne die Philosophie ganz von sich stoßen, für jeden zur geistigen Selbständigkeit Erwachten und Gebildeten hingegen müsse sie unabweisliches Bedürfniß seyn? Und gegen jene Denkart des stumpfsinnigen Pöbels, d. h. jener unsichtbaren Kirche der Gemeinheit und des ideenlosen Weltsinnes, die ihre Mitglieder nicht bloß unter der großen Menge der niederen ungebildeteren Stände, sondern auch unter den höheren und höchsten Classen der sogenannten Gebildeten aber richtiger Verbildeten zählt, die Würde der Philosophie zu vertheidigen, dieß würde der Mühe nicht lohnen und von geringem Erfolge seyn. Gegen solche Verächter und Gegner tröstet sich die Philosophie mit ihrem alten Wahlspruch: **Odi profanum vulgus et arceo!** Denn in das Heiligthum der Philosophie vermag niemand einzutreten, der nicht die Weihe der Ideen des Ewigen empfangen hat und dessen Leben nicht durch diese von der höheren idealen Richtung beseelt ist. Aber eben diese ideale Richtung, in der sich der reine und allgemeine Charakter der Menschheit ausspricht, sollte sie nicht von allen Gebildeten vorausgesetzt werden dürfen? Sollten also nicht sie Alle die Würde der Philosophie verstehen? sollten sie nicht ohne Ausnahme Freunde der Philosophie seyn? sollte nicht Beschäftigung mit der Philosophie als ein wesentlicher Charakterzug wahrer Menschheitsbildung gelten?

Und doch, sehen wir in die Geschichte der Philosophie und in das wirkliche Leben der Gegenwart, so finden wir ein ganz anderes Verhältniß der öffentlichen Meinung zu der Philosophie, als das hier geforderte. Kampf wider die herrschenden Meinungen, die eingewurzelten Neigungen, die angewöhnten Sitten, die bestehenden Einrichtungen, war ja von jeher die Aufgabe der

Philosophie, und Haß, Anfeindung, Verfolgung die natürliche Folge, das fast nothwendige Schicksal derselben. Doch nicht daran haben wir hier zu erinnern, wie zu allen Zeiten die Philosophie in ihrem Kampfe gegen Aberglauben und Despotismus den Haß und die Verfolgung der herrschenden Gewalt in Kirche und Staat auf sich gezogen hat, und wie nun im Namen des Glaubens und der Legitimität, des Altars und des Thrones, Pfaffen, Aristokraten und Despoten die Philosophen des Unglaubens, der Schändung des Heiligen, des Aufruhrs, der Demagogie, der Jugendverführung angeklagt, mit dem Schwert oder dem Giftbecher, dem Scheiterhaufen, dem Kerker, der Landesverweisung und der Amtsentsetzung gegen sie gewüthet haben. Denn dieß ist nur der Kampf der rohen physischen Gewalt gegen die Kraft des freien Geisteslebens, und diese Gegner der Philosophie hat der Gerichtshof der Geschichte nie für etwas anderes angesehen, als für Verfechter jener Denkart, die wir oben als die des Pöbels bezeichneten, mögen sie nun selbst in dieser Denkart befangen seyn, oder in der Erhaltung derselben ihr selbstisches Interesse finden. Aber die Philosophie hat noch ganz andere würdigere Gegner, welche, ohne Ungerechtigkeit und Anmaßung, keineswegs in die Classe jenes Pöbels gestellt werden dürfen, sondern aus dem Kreise der Gebildeten und der Wohldenkenden hervortreten. Es hat sich vorzüglich in unserer Zeit eine der Philosophie sehr ungünstige Ansicht der öffentlichen Meinung der Gebildeten bemächtigt. Das allgemeinere Interesse an der Philosophie ist geschwächt, das Vertrauen zu ihr gesunken. Als schön und löblich erkennt man die Zwecke an, welche die Philosophie sich aufgiebt, die Zwecke der freien Geistesbildung und der Ideen; aber, sagt man, hat wohl jemals die Philosophie diesen Zwe-

cken wirklich mit Erfolg gedient, lassen sie sich auf diesem Wege des philosophischen Denkens, lassen sie sich überhaupt ausführen? Blicket in die Geschichte der Philosophie und in das wirkliche Leben der Gegenwart — rufen die Gegner der Philosophie uns zu — zeigt sie uns nicht überall statt der versprochenen Weisheit thörichte und widersinnige Behauptungen der Philosophen, statt der Sicherheit der Ueberzeugung und der Zusammenstimmung der Weltansicht, die Verworrenheit, das Schwanken und den Widerstreit der ewig wechselnden und sich bekämpfenden philosophischen Schulen? Das geistige Leben will sie erregen und stärken für das höhere, ideale Streben; aber hat sie nicht durch ihre Abstractionen von dem Leben mehr abgezogen und durch müßige Grübeleien die Thatkraft geschwächt? Regelrechte Theorien stellt sie auf, nach denen die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen geordnet werden sollen, aber im praktischen Leben lassen sie sich nicht brauchen, und wo man ihre Anwendung doch versucht hat, da haben sie nur störend auf die Ordnung der Geschäfte gewirkt. Die glänzendsten und erhabensten Ideale stellt sie auf, aber das wirkliche Leben widerspricht ihnen überall und vor der gediegenen Erfahrung verschwinden sie als leere Träume der dichtenden Phantasie, die nur für den gutmüthigen Schwärmer Realität haben.

Es ist daher der uralte Kampf zwischen Theorie und Praxis, zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit, der sich in diesem Widerspruch gegen die Philosophie äußert, und in welchem sich die Waagschale der öffentlichen Meinung unserer Zeit bedeutend zu Gunsten der Praxis und der Wirklichkeit geneigt hat. Nur das unmittelbar Brauchbare, Anwendbare, Nützliche hat für unsere praktische Zeit den höchsten Werth, die s. g. materiellen Interessen

werden überall den s. g. ideellen vorgezogen, nur diesen wird Realität, Solidität ꝛc. zugestanden, alles Ideelle wird dem Leeren und Nichtigen gleich geschätzt. In dieser Zeit des sinnlichen Eigennutzes, der vermittelnden Arbeit, der geschäftigen Erwerbsthätigkeit sieht sich die Philosophie, als Vertreterin der ideellen Interessen, freilich oft sehr verlassen und verachtet von der großen Menge der Weltklugen. Eine Empfänglichkeit für ihre Lehren der höheren Lebensweisheit und der Ideale findet sie noch am meisten in den Gemüthern der zur Selbständigkeit des Geistes erwachenden Jugend. Wäre auch in der jugendlich frischen und unverdorbenen Brust der Jünglinge der Sinn für die Ideale erstorben, wo sollten diese Genien der Menschheit dann noch ihre Zuflucht finden? Jeder Mensch wohl wird auf seiner Bahn zur geistigen Bildung eine Periode durchleben, in der die höheren Ideale des Lebens, in irgend einer Richtung, sey es die der Wissenschaft, der Kunst, der Religion, der Vaterlandsliebe, der Liebe und Freundschaft mächtiger die Seele ergreifen und zu reiner Begeisterung entflammen. Aber sollten diese Ideale nur leere Phantasien der Jünglingsseelen seyn? sollten diese schönen Blüthen der Begeisterung für das Wahre und Gute und Schöne immer und ihrer Natur nach nur taube Blüthen seyn, die ohne dauernde Frucht für das Leben verwelken und abfallen? Wohl ist es wahr, nicht alle Blüthen, welche die Jugend erzeugt, bringen Früchte. Das rauhe, kalte Leben mit seiner herben Erfahrung, mit dem starren Mechanismus der Geschäfte, mit der Rechenkunst der Lebensklugheit, mit seinen selbstischen Begierden und materiellen Interessen ergreift den Menschen mit starker Hand, er sieht die Wirklichkeit überall im Gegensatz mit seinen Ansichten, er sieht sich getäuscht in seinem bisherigen Vertrauen

auf menschliche Würde und Größe, er sieht seine Ideale verachtet, verspottet von der großen Menge, seine jugendlichen Wünsche für Menschenwohl und Vaterland unausführbar: da sinkt die Begeisterung, da schwinden die Vorsätze, die er faßte, den Idealen im Leben treu zu bleiben, die Blüthen fallen ab und verwelken. Aber alle Blüthen? giebt es keine in den Stürmen des Lebens bestehende Begeisterung? war es nichts als ein schöner Traum ohne Wirklichkeit, als wir in der Jugend für die Ideale des Geistes glühten? Nein, den Idealen die Wahrheit und den Werth für das Menschenleben absprechen, das heißt dem Leben überhaupt seine Würde rauben, heißt es herabziehen in den Staub der Gemeinheit und Leerheit. Aber das Leben läßt wie die Natur aus der überströmenden Fülle ihres Reichthums zahllose Blüthen hervorsprossen; nur wenige läßt sie zur Frucht reifen. So besteht auch nur bei Wenigen die ideale Begeisterung im Kampfe mit dem Leben der Wirklichkeit, die meisten werden fortgerissen in die breite Heerstraße der Gemeinheit, und nur Wenigen gelingt es, festzustehen in dem Streben für Selbständigkeit des Geisteslebens und seine Ideale. Diesen aber wird wohl immer die Philosophie, die Deuterin der Ideen, eine theure Freundin bleiben, ja vielleicht war sie es, durch die sie den Kampf für die Ideale siegreich bestehen konnten. Ihre Lehren der Weisheit waren es vielleicht, durch die sie über die dunklen Gefühle und die schwebenden Phantasien, in denen die Ideale zuerst in der jugendlichen Brust rege wurden, sich erhoben zu klarem und ruhig besonnenem Bewußtseyn von der höheren idealen Bedeutung des Lebens, die nun durch die leere Sophistik der ideenlosen Weltklugheit nicht mehr überwunden werden konnte.

Doch wir müssen den Kampf der Philosophie wider

ihre Gegner noch näher in's Einzelne verfolgen und die Gründe prüfen, deren sich diese gegen dieselbe bedienen, um uns vollständig zu überzeugen, daß der Philosophie wirklich die hohe Bedeutung im Menschenleben zukomme, die wir ihr zugeschrieben haben.

Vierte Vorlesung.

Die Gegner der Philosophie. Die Feinde der Geistesfreiheit, die Praktiker, die Popularisten oder der s. g. gesunde Menschenverstand und das unmittelbare Gefühl.

Die Würde der Philosophie haben wir hauptsächlich nach zwei Seiten hin zu vertheidigen, nach der Seite des praktischen Lebens und der Wissenschaft. Nach der Seite des praktischen Lebens hin haben wir die Philosophie zu rechtfertigen im Interesse der freien Geistesbildung und der höheren idealen Bedeutung des Lebens theils gegen die Angriffe der Herrschsucht und der Unterdrückung der freien Geistesbewegung, theils gegen die der gemeinen Gewerbigkeit und der handwerksmäßigen Lebensansicht. Nach der Seite der Wissenschaft hin aber ist die Würde der Philosophie zu behaupten im Interesse des Geistes wahrer Wissenschaftlichkeit gegen die Ansprüche der Praxis,

des natürlichen Menschenverstandes und des Gefühles, und der Erfahrung.

Die natürlichsten, aber auch die entschiedensten und heftigsten Gegner der Philosophie waren von jeher und werden immer seyn die Freunde der Finsterniß, des Aberglaubens und der absoluten Herrschergewalt, die Verfechter der blinden Autorität und der Knechtschaft. Von jeher hat die Philosophie gegen Priesterthum und Hierarchie, gegen Despotismus und Aristokratie zu kämpfen gehabt für Licht und Aufklärung, für Freiheit und Gerechtigkeit, von jeher ist sie von Pfaffen und blinden Zionswächtern, von knechtischen Hofschranzen und geschäftigen Staatslaquaien der Feindschaft gegen alles Heilige und Göttliche, der Gefährlichkeit für den Staat und die gesetzliche Ordnung angeklagt worden. Aber so schwere Verfolgungen auch von dieser Seite her die Philosophie äußerlich zu ertragen hatte, innerlich, geistig sind diese doch die schwächsten Gegner der Philosophie. Die harten Schicksale, welche ein Pythagoras, Sokrates, Aristoteles, später ein Avicenna und Averroes, ein Vanini und Bruno von Nola, und neuerlich ein Thomasius und Wolf, ein Fries und Oken von Priestern oder fanatischem Pöbelwahn oder despotischer Kabinetspolizey zu erfahren hatten, haben die Achtung der Philosophie und ihre innere moralische Kraft in der öffentlichen Meinung mehr gehoben als geschwächt. Die geistigen Waffen aber, die von dieser Seite her gegen die Philosophie gebraucht wurden, sind immer höchst schwach gewesen. Sie bestanden und bestehen in den immer wiederholten Anklagen der Gefährlichkeit der Philosophie für Religion und Staat, der Entweihung des Heiligen und der Zerstörung aller bestehenden bürgerlichen Ordnung. Die gesunde öffentliche Meinung hat dieß

aber nie als gerechten Vorwurf anerkannt, sondern sie hat mit Recht nur die Stimme der Herrschsucht und des Aberglaubens darin erkannt. Man hat schon längst sehr richtig auf diese Anklagen geantwortet *): „was mag das für ein Staat und was mag das für eine Religion seyn, denen die Philosophie gefährlich seyn kann? Wäre dieß wirklich der Fall, so müßte die Schuld an der vorgeblichen Religion und dem angeblichen Staat liegen.“ Eine Religion und ein Staat, die das Licht der Vernunft nicht zu ertragen vermöchten und die bei dem Anblick der Ideen der Gerechtigkeit und Freiheit zusammenbrächen, die von der Freiheit der Presse und der Freiheit des Glaubens ihren Untergang fürchten müßten, welche Achtung könnten diese verdienen? oder wie könnten sie nur auf den Nahmen der Religion und des Staates Anspruch machen? In der That ist es nur die After-Religion des Priesterthums und der Hierarchie, d. h. der blinde Glaube und der dumpfe Wahn des Pöbels und der After-Staat des Despotismus, d. h. die rohe, unbedingte Gewalt über eine willenlose Heerde, denen die freie Geisteskraft der Philosophie Gefahr bringt. Von dieser Seite her als gefährlich verschrieen zu werden, hat also keinen anderen Sinn, als daß sie gefährlich sey für jene Anstalten zur Verfinsterung und Verdummung, der Unterdrückung und Verknechtung; und gegen solche Bestrebungen die Kämpferin für freie Geistesbildung in allen Zeiten gewesen seyn, ist der Philosophie immer zur Ehre angerechnet worden, darin hat sie ihren Beruf und ihre Würde gesucht. Möchte nur nicht die Philosophie selbst diesem ihrem Beruf und dieser Würde, auch in unserer

*) Schelling, Vorles. üb. d. akad. Studium, S. 103.

Zeit dadurch entgegengehandelt haben, daß sie sich zum Werkzeug des Aberglaubens und des Despotismus erniedriget hat. Ich meine nämlich jene angeblichen philosophischen Constructionen, in Wahrheit aber nur sophistischen Rechtfertigungen der Formen eines erstorbenen religiösen Glaubens, der menschheitsverderblichen Anstalten der Hierarchie, des Priesterthums und des Glaubensdespotismus, der politischen Verfassungen der mittelalterlichen Aristokratie oder der modernen absolutistischen Kabinetsregierung, wie wir sie aus der Schelling-Hegel'schen Schule, hauptsächlich in den Schriften eines Baader, Görres, Marheinecke, Steffens, Stahl u. a. hervortreten sahen.

Wir müssen jedoch noch einmal zu dem Vorwurf der antireligiösen und staatsgefährlichen Richtung der Philosophie zurückkehren, da derselbe sich wirklich auf historische Thatsachen zu berufen vermag, und darum selbst von solchen, denen die Religion und die gesetzliche Ordnung wahrhaft am Herzen liegt, mit einigem Scheine gegen die Philosophie erhoben werden kann. Es ist unläugbar, daß einzelne Philosophen, ganze Schulen und ganze Perioden der Philosophie entschieden allen religiösen und sittlichen Ideen entgegengetreten sind und dem Materialismus und Egoismus offen gehuldigt haben. Am nächsten steht uns als trauriges Beyspiel davon die französische Philosophie vor der Revolution, wie sie in der Schule der s. g. Encyclopädisten, in den Schriften eines Helvetius, La Mettrie, in dem bekannten Systeme de la nature u. A. sich aussprach. Sie bekannte sich geradezu zu dem crassesten Materialismus, der alles Geistige und Ideale als leeres Hirngespinst verspottete, sie stellte den gemeinen sinnlichen Egoismus als Princip des menschlichen Lebens auf, und griff so das Sittliche an seiner Wurzel an. Daß aber dieser leichtsinnige

Hohn gegen alles Heilige und Höhere im Leben auch in politischer Hinsicht zerstörende Elemente enthalten mußte, und daß die politischen Theorien dieser Schule nicht ohne Einfluß gewesen sind auf die französische Revolution und den Saamen ausgestreut haben, aus dem das Ungeheuer des Jacobinismus hervorwuchs, ist unverkennbar. Das sind unläugbar sehr beklagenswerthe Verirrungen der Philosophie. Aber eben weil es nur Verirrungen sind, Verirrungen, welche aus den Gränzen des philosophischen Denkens heraus getreten sind in das Gebiet des gemeinen und oberflächlichen unphilosophischen Räsonnirens, können sie der Philosophie selbst nicht als Schuld zugerechnet werden. Daß diese Richtung in dem Wesen der Philosophie selbst begründet sey, wird Niemand behaupten können. Denn sind die Ideen der Religion, der Sittlichkeit und des Rechts in der Natur des menschlichen Geistes begründet, so wird es auch in der Natur des philosophischen Denkens liegen, daß es sich dieser Ideen bewußt werde, daß es sie anerkenne, und nur der Oberflächlichkeit, der Leichtfertigkeit im Denken werden sie sich verbergen. Gerade je tiefer also das Denken in das Innere eindringt, je wissenschaftlicher, je mehr wahrhaft philosophisch es ist, desto klarer und voller werden ihm die Ideen einleuchten, nur das unwissenschaftliche Denken des gemeinen Lebens, die Unphilosophie dringt nicht zu ihnen durch, nur dieses ist der Religion und dem Staate gefährlich. Hier gilt also jenes Bakonische Wort: **Leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere.** Jene antireligiösen und antimoralischen Lehren der französischen Encyclopädisten sind eine Folge davon, daß der Leichtsinn und die Frivolität eines gänzlich unwissenschaftlichen gemeinen Räsonnements Herr wurde

über die Wissenschaft und Philosophie, sie sind die Frucht einer in der Wurzel entarteten, versinnlichten und gänzlich ideenlosen Zeitbildung, und haben mit dem Wesen der Philosophie nichts als den Nahmen gemein.

Gefährlichere und bedeutendere Gegner treten der Philosophie entgegen von der Seite der Geschäftsmänner und Praktiker. Hier handelt es sich um die alte und tief in das Leben eingreifende Streitfrage zwischen Theorie und Praxis, die vorzüglich in unserer Zeit das Urtheil über den Werth der Philosophie zu entscheiden scheint. Wir können jedoch diesen Streit nicht eben so einfach und unbedingt zu Gunsten der Philosophie entscheiden wie den obigen, sondern wir müssen hier einestheils die gerechten Ansprüche der Praxis anerkennen, anderntheils manche falsche Anmaßungen der Philosophie für die Theorie abweisen. Um ein richtiges Urtheil in der Sache zu fällen, ist es nöthig, eine doppelte Art von Praxis oder Praktikern zu unterscheiden: wir wollen die eine die gemeine oder niedere, die andere die höhere oder edle Praxis nennen. Unter dem Nahmen der niederen oder gemeinen Praxis fasse ich aber wieder zwey Denkarten zusammen, die jedoch nahe verwandt und oft im Leben vereinigt sind, und von denen wir die eine als eine niedrige, die andere als eine beschränkte Denkart bezeichnen können. Die erstere nämlich ist die Lebensansicht der Nützlichkeit und Brauchbarkeit, die andere die der mechanischen und beschränkten Geschäftsthätigkeit.

Nur zu häufig tritt uns im Leben die Denkart entgegen, welche den Nutzen oder die Brauchbarkeit zum höchsten Maaßstab der Beurtheilung des Werthes aller Dinge erhebt. Sie zeigt sich uns in dem individuellen Leben in dem gemeinen Egoismus, der Alles nur nach

dem Gewinn für sein eigenes Wohl berechnet oder nach der Anwendbarkeit auf sein Geschäft und seine Berufsthätigkeit; sie zeigt sich uns in dem öffentlichen Leben in dem Geiste der Industrie, dessen unerschöpfliche Erfindungskraft unzählige neue Mittel zur besseren Benutzung der Natur für die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse entdeckt hat, und dem, in seiner Einseitigkeit, nichts einen Werth hat, als was gebraucht werden kann für die Förderung der Gewerbe, des Handels, des Verkehrs, der Genüsse, oder zur Erleichterung der Geschäftsordnung in der Staatsmaschine, dem die Erfindung der Dampfmaschinen oder die Anlegung von Eisenbahnen wichtiger ist als die bedeutendste Entdeckung im Reiche der Wissenschaft, und die unermüdliche Arbeitsamkeit des Geschäftsmannes edler als die begeisterte That der Aufopferung für die höchsten Ideen des Lebens. Sehr wahr spricht sich über diese Denkart einer unserer geachtetsten Denker so aus *): „Unter uns hat das Gedränge der (sinnlichen) Cultur die wahre Liebe zum Schönen und Großen und Erhabenen im Leben fast bis zum Unkenntlichen versteckt, und schlägt fast nie in Thaten aus, weil jeder sich individualisirt bis ins Einzelnste, und Eigennutz und Habsucht sich eines jeden so bemeistert hat, daß keiner mehr mächtiger werden kann als sein Bedürfniß. — Wir nehmen gar zu gern das Leben selbst für eine Arbeit, die unausstehlich wäre, wenn nicht etwas damit verdient würde; zu einer freien Ansicht seiner Schönheit erhebt sich fast keiner. Sogar mit der schönsten Erscheinung des Lebens, mit der Tugend, gehen wir auf Tagelohn aus, und meinen, wir wollens wohl bleiben lassen, uns dar-

*) Fries N. Krit. d. Vern. Th. 3, S. 107, 126.

um zu bemühen, wenn uns die Gottheit nicht später Zahlung dafür leistete; wir sind tugendhaft auf Speculation der ewigen Seligkeit.“ Den Jüngern dieser Denkart muß natürlich die Philosophie nicht allein als etwas Unnützes und Ueberflüßiges, sondern auch als etwas Schädliches erscheinen. Es ist wahr, die Philosophie ist unter allen Wissenschaften die unnützeste und unbrauchbarste, denn unter allen verspricht sie denen, die sich ihr ganz ergeben, am wenigsten ein sicheres Auskommen, ein einträgliches Amt, oder hohe Ehrenwürden, unter allen läßt sie sich am wenigsten in dem besonderen Berufsgeschäft brauchen, der Theolog bedarf ihrer nicht unmittelbar zum Predigen und Katechisiren, der Sachwalter oder Richter, zur Führung und Entscheidung der Processe, der Arzt zum Verschreiben der Recepte; und noch viel weniger verspricht sie uns neue Erfindungen und Verbesserung der Gewerbe. Was soll sie also diesem gemeinen Praktiker? Vielmehr thut er sehr wohl aus seinem Gesichtspunkte, wenn er sich vor ihr hütet, denn sie führt von der hochgeschätzten Praxis in unpraktische Speculationen, sie entrückt in ein luftiges Reich der Ideen und Theorien und macht oft gerade recht ungeschickt für die Geschäfte des Lebens. Unsere Nützlichkeitspropheten sehen daher mit Recht in der Philosophie eine leere, zeitverderbende Grübeley, wobey nichts „Reelles“ und „Solides“ herauskommt, d. h. welche nichts Rechtes einbringt oder womit man in der Wirklichkeit nichts ausrichtet. Fragt man aber nach dem letzten Endziel dieses Nützlichkeitsgeistes, so wird man entweder nur die niederen Zwecke des sinnlichen Wohlbefindens antreffen, oder man wird in eine endlose Reihe von bloßen Mitteln verwiesen, in der man nie einen Endzweck erreicht. Und dieß letztere ist eigentlich der wahre Sinn des Nutzens. Er ist dasjenige, was gut ist, als Mit-

tel für ein Anderes. Der Nutzen hat keinen Zweck in sich selbst. Eben dieß aber ist das Wesen jener Weltansicht der Nützlichkeit, Brauchbarkeit und Praxis *). Sie verwechselt die Mittel mit den Zwecken des Lebens. Das Arbeiten und Erwerben gilt ihr als das Höchste, das Leben als ein Arbeitshaus oder eine Handelsbörse, der Mensch als eine Arbeitsmaschine oder ein Schacherjude. Fragen wir aber weiter, was soll uns alles jenes Arbeiten, Nützen und Wirken? was sollen alle jene Maschinen, jene Anstalten der Gemeinnützigkeit, jene Dampfmaschinen, Assecuranzgesellschaften und polytechnischen Schulen, was soll uns jene emsige Geschäftigkeit unserer Staatsbeamten? was soll uns mit einem Worte jene ganze gepriesene Praxis, die man für das allein Solide und Reelle im Leben hält? — Die Nützlichkeitslehre weiß uns darauf keine Antwort zu geben; aber der freiere Blick in das Leben zeigt uns bald, daß Alles dieß nur Werth hat als Mittel für die höheren geistigen Zwecke des Lebens. Wir leben nicht um zu arbeiten, sondern wir arbeiten um zu leben, d. h. um wahrhaft zu leben, um die Zwecke des Lebens zu verwirklichen. Wie die Philosophie aber es sey, die uns zu dem Bewußtseyn dieser höheren Zwecke des Lebens erhebt und für dieselben belebt, haben wir oben gesehen. Sie lehrt uns von dem Standpunkt ihrer höheren, idealen Lebensansicht aus, alle jene praktische

---

*) In treffendem Witze ist daher unsere Zeit, in welcher diese Denkart die herrschende geworden ist, ein Mittelalter genannt worden, in so fern nämlich alle Thätigkeit vorzugsweise oder ausschließend auf die Mittel, nicht auf die höheren Zwecke des Lebens gerichtet ist. (L. Tieck, Poetisches Journal. Th. 1. Vgl. Scheidler, Psychologie S. 7.)

Geschäftsthätigkeit, Arbeitsamkeit und Betriebsamkeit, mit ihren Erfindungen, Maschinen und gemeinnützigen Anstalten als Mittel schätzen, durch welche der Geist seine Herrschaft über die Natur ausdehnt und sich zur Selbstständigkeit emporringt, aber sie lehrt uns auch diese Selbstständigkeit des Geistes als das allein in sich selbst Gute achten, als das Gut, das allen jenen Vermittlungen erst ihren Werth giebt.

Eben so entschieden können wir uns zu Gunsten der Philosophie aussprechen gegen den todten Mechanismus und die geistige Beschränktheit einseitiger Geschäftsmänner. Das gesellige Leben der Menschen bedarf nothwendig gewißer feststehender Formen, wenn Ordnung und regelmäßige Bewegung in ihr erhalten werden soll. Aber dem geistlosen mechanischen Geschäftsmanne oder Praktiker gelten diese Formen als die höchsten unantastbaren Gesetze des Lebens, die Geschäftsordnung ist ihm die ewige heilige Weltordnung, und ein Feind aller gesetzlichen Ordnung und alles Heiligen ist ihm, wer an diesen Formen rüttelt. So sehen wir die Beamteten des Staats häufig erstarren und verknöchern in den todten Formen ihrer Geschäfte, der Staat ist ihnen nichts als eine große Maschine, und sie selbst sind die willenlosen blinden Räder und Glieder dieser Maschine. Die Beschränktheit des endlichen Lebens des Menschen bringt es nothwendig mit sich, daß ihre Thätigkeiten in verschiedene Berufskreise auseinander gehen, denen sie vorzugsweise ihre Kräfte widmen. Aber dem beschränkten Handwerksgeist des einseitigen Praktikers verschwindet die allgemeine höhere Bestimmung in der besonderen seines Berufes, es erstirbt in ihm alles Interesse für die allgemeinen Angelegenheiten der Menschheit oder des Vaterlandes, in dem Gelehrten, dem Geistlichen, dem Richter, dem Arzte geht der Mensch

unter. Solchen todten Geschäftsmaschinen und Handwerksseelen nun muß natürlich die Philosophie höchst zuwider seyn, und am liebsten würden sie sie ganz ignoriren, wenn diese sie nur in Ruhe ließe. Aber nur zu oft greift sie durch ihre freie geistige Bewegung in den starren Mechanismus der hergebrachten Geschäftsordnung störend ein, und durchbricht die engherzigen Schranken des besonderen Berufes. So zur Gegenwehr gezwungen, verschreit der Praktiker die Philosophie als leere Theorie und gefährliche Neuerungssucht. Allein der gesunde Geist wird sich nie den Fesseln einer todten Geschäftsordnung sklavisch hingeben, er wird nicht ein todtes Handwerkszeug seyn wollen, sondern er wird ein freies lebendiges Glied der Gesellschaft bleiben wollen und selbstdenkend auch in den bestehenden Formen den Zweck des Ganzen im Auge behalten. Der gesunde Geist wird sich nicht in die engen Schranken eines Berufes festbannen lassen wollen, sondern er wird in allen besondern Verhältnissen doch immer den Sinn für das Allgemeine rege erhalten, er wird in jedem Wirkungskreis immer Mensch bleiben wollen. Und diese Rechte des freien Geistes und der allgemein menschlichen Bildung aufrecht zu erhalten gegen mechanische Erstarrung und Beschränkung, das ist die Bestimmung der Philosophie gegen diese Classe von Praktikern.

Anders hingegen steht das Verhältniß der Philosophie gegen diejenige Praxis, die wir die höhere oder edlere genannt haben. Es giebt eine Classe selbständiger und ehrenwerther Geschäftsleute, welche, der freien Bewegung des Geistes, dem Streben nach lebendigem Fortschritt zum Bessern und dem Sinn für das allgemeine und höhere Menschliche keineswegs verschlossen, dennoch die unmittelbare Einwirkung theoretischer Grundsätze auf die praktischen Verhältnisse ganz abweisen. Die Prak-

tiker berufen sich mit Recht auf das Gesetz der Gewohnheit, dem der menschliche Geist in seiner Entwickelung unterworfen ist, nach welchem die Geistesbildung nicht allein das freie Werk jedes Einzelnen ist, sondern erst allmählig durch die dauernden Formen der Gewöhnung dem Leben gesichert werden kann. So erbt sich die geistige Bildung der Vorzeit in Wissenschaft, Religion, Sittlichkeit und Recht in feststehenden Formen der Sitten, Gebräuche, Dogmen und Gesetze von Geschlecht zu Geschlecht fort, und diese bilden einen organisch zusammenhängenden stetigen Entwickelungsgang der Völker, der nicht gewaltsam unterbrochen werden kann, ohne damit den Fortschritt selbst zu stören und zu hemmen. In jedem Geschäft bildet sich daher der freie Geist selbst eine bleibende Ordnung und Form, die ihm gleichsam als äußeres Organ seiner Thätigkeit dient; die religiöse und sittliche Ausbildung des Volkes, die Lenkung des Staates, die Handhabung des Rechtes, die Heilkunst bedarf theils bestimmter historisch überlieferter s. g. positiver Formen, theils gewisser durch Uebung erworbener Fertigkeiten und mechanischer Geschäftsroutine. Wer diese vorschnell und unbedacht zerstören wollte, der würde den Geist selbst seiner natürlichen Organe berauben und mehr schaden als nützen. Dennoch aber macht die Philosophie mit demselben Rechte darauf Anspruch, daß ihrem Gesetze der Freiheit des Geistes, der Rang über dem der Gewohnheit zugestanden werde. Von jener geht aller Fortschritt aus, ohne sie wäre nur Stillstand und Tod. Daher spricht sie mit Recht, von ihrem Standpunkt der allgemeinen Gesetze aus, für alle Fortbildung des Menschengeistes die höchsten Ziele aus, und stellt für alle praktischen Verhältnisse des Geschäftslebens Theorien auf. So hat die Philosophie unstreitig das Recht und den

Beruf, durch ihre philosophische Religionslehre dem Geistlichen, durch philosophische Rechtslehre oder Naturrecht dem Richter oder Sachwalter, durch philosophische Staatslehre dem Staatsmann, durch philosophische Moral und Psychologie dem Erzieher, durch Naturphilosophie dem Arzte, die Ziele ihres Wirkens vorzuschreiben und die höchsten Grundsätze theoretisch aufzustellen, nach denen die Geschäfte der religiösen Volksbildung, der Handhabung des Rechts, der Gesetzgebung und Regierung des Staats, der Erziehung und der Heilung zu regeln sind, um zum Vollkommneren fortzuschreiten. Allein wenn auch die Philosophie von ihrem allgemeinen und höheren Standpunkt aus die Mängel und Fehler in der bestehenden Geschäftsordnung erkennen und ihren Theorien gemäß Verbesserungen fordern mag, so weiß sie doch nicht zugleich die Mittel anzugeben, wie ihre Principien in das wirkliche Leben einzuführen seyen, denn dieß ist Sache der vermittelnden Klugheit und Geschicklichkeit, das fällt also wieder in die Sphäre der Praktiker. Die Philosophie bringt neue, reinere Religionseinsichten, richtigere Begriffe von Tugend und Recht und ihnen gemäß gerechtere Gesetze und bessere Staatsverfassungen, in das Bewußtseyn; aber wie es möglich sey, diese reineren Religionsansichten dem herrschenden Volksglauben und der Volksbildung und den eingeführten positiven Formen des religiösen Glaubens gegenüber geltend zu machen, oder die richtigeren Rechtsideen und Staatsverfassungen gegen die bestehenden Rechtsformen und Staatsverhältnisse zu behaupten und einzuführen, das vermag die Philosophie als solche nicht zu entscheiden.

Wenn also auch die Philosophie mit vollem Rechte den Anspruch macht, daß ihre Ideen und Theorien auf das wirkliche Leben angewendet werden, so darf sie doch

keineswegs eine unmittelbare Umwandlung aller bestehenden Formen des praktischen Lebens in ihre neuen theoretischen fordern. Eben darin aber hat sie oft ihre Gränzen überschritten. Sie hat sich häufig angemaßt, unmittelbar und voreilig mit ihren Theorien in das Leben einzugreifen, und, ohne Rücksicht auf die historisch gegebenen Verhältnisse, das Leben nach ihren Begriffen zu gestalten. Allein, mochten ihre Theorien auch vollkommen wahr seyn, so konnte sie doch nur Unheil stiften, weil sie sich in der Wahl der Mittel und in der Beurtheilung der Verhältnisse irrte; ihre Versuche mußten daher mißlingen, ihre Versprechungen blieben unerfüllt, und so gaben sie den Praktikern Ursache zu gerechtem Tadel und veranlaßten zu dem Vorwurf der unbesonnenen Neuerungssucht oder des revolutionären Geistes gegen die Theoretiker. Indessen eben so oft haben auch die Praktiker ihre Gränzen überschritten und sind aus dem Kreise der edlen Praxis in den der gemeinen übergegangen, wenn sie hartnäckig alle Versuche zur Verbesserung ihrer Geschäftsordnungen abwiesen und dem Fortschritt des freien Geistes sich widersetzten, um nur ihre gewohnten Formen zu behaupten. So zieht sich der Streit zwischen der Theorie und der Praxis, als Streit zwischen dem Fortschritt und dem Stillstand, zwischen dem Neuen und Alten, zwischen freiem Geiste und Gewohnheit mit wechselndem Glück der einen oder der andern Seite durch die Geschichte der Menschheit fort, und nur der höheren, der Weisheit dienenden Klugheit gehört die Entscheidung, welcher in dem einzelnen gegebenen Falle das Recht angehöre.

Wenn aber gefragt wird, welchem der Streitenden zuletzt die Herrschaft gebühre, so kann kein Zweifel obwalten, daß er der Theorie zuzusprechen sey. Die Mensch-

heit soll fortschreiten in dem Werke der Geistesbildung, die veralteten Formen eines erstorbenen Geistes müssen also abgelöst werden, und der neue Geist muß sich neue Formen bilden, der Geist des freien Denkens, der philosophische Geist, muß das herrschende, gestaltende Princip seyn in der Geschichte der Menschheitsbildung. Freilich wird nicht jede Theorie der Philosophen sich als wahr bewähren im Leben, und nicht jede wahre Theorie wird sich sogleich verwirklichen lassen: viele Versuche, eine neue Idee einzuführen, werden mißlingen, und so der Ordnung des Geschäfts schaden, das Vertrauen auf die Theorie schwächen. Aber selbst die mißlungenen Versuche der Theorie hinterlassen ihre Spuren in dem praktischen Leben, welches unmerklich das Neue und Bessere theilweise in sich aufnimmt, gegen das es sich Anfangs gesträubt hatte. Und glücklich ist das Volk zu preisen, das die Führung seiner öffentlichen Angelegenheiten solchen edlern und ächten Praktikern anvertraut hat, die, mit gebührender Achtung und kluger Bewahrung der bestehenden Ordnung und historisch überlieferten und im Leben festgewurzelten Formen, doch die Rechte des freien Geistes anerkennen und das in der Theorie ausgesprochene Bessere allmählig und vorsichtig auf dem Wege der Reform in das Leben einzuführen suchen. Denn wo die starren Formen der Gewohnheit und die geistlose Praxis sich hartnäckig dem erkannten Bessern der Theorie widersetzt, da wird der freie Geist sich doch endlich mit Gewalt Bahn brechen, an der Stelle ruhiger organischer Umbildung, wird Zerstörung und Auflösung aller Ordnung treten, und der Fortschritt zum Besseren wird sich erst auf dem greuelvollen und doch unsicheren Wege der Revolution geltend zu machen im Stande seyn.

Wir hatten bisher die Würde der Philosophie zu

vertheidigen gegen diejenigen ihrer Gegner, welche die Bedeutung derselben für das geistige Leben überhaupt in Abrede stellten, und wir hatten daher hier grösstentheils im Nahmen der freien und allgemeinen Geistesbildung gegen Unterdrückung oder Geistesträgheit und Beschränktheit zu Gunsten der Philosophie zu sprechen. Der Kampf des Lebens gegen die Wissenschaft im Allgemeinen ist uns in dem zuletzt dargestellten Streit der edleren Praxis gegen die Theorie vor die Augen getreten. Von nun an aber haben wir noch die Angriffe derjenigen Gegner der Philosophie zu bekämpfen, welche ihr die Bedeutung für die Wissenschaft selbst absprechen, und wir werden daher hier die Philosophie aus dem Standpunkte wahrer Wissenschaftlichkeit zu vertheidigen haben. Zwei Hauptclassen von Gegnern der Philosophie aber sind uns hier noch zu bestreiten übrig, nachdem wir den Streit zwischen Theorie und Praxis, so weit auch er schon in diese Sphäre der Wissenschaftlichkeit hereinreicht, bereits beseitigt haben: die Popularisten und die Empiriker.

In der nächsten Verwandtschaft mit den Praktikern stehen jene Gegner der Philosophie, die wir unter dem Nahmen der Popularisten zusammengefaßt haben. Aber sie verschmähen keineswegs auch die Theorie, sie widersetzen sich nicht dem Fortschritt zum Besseren, sie schätzen die Freiheit des Denkens und erkennen dieses meistentheils als den Führer zum Besseren im Leben an; aber sie halten jene strenge wissenschaftliche Form, welche die Philosophie dem Denker giebt, für überflüssig oder schädlich, sie wollen jede bestimmte und besondere philosophische Terminologie, jeden bestimmten Schematismus der Begriffe, jedes abgeschlossene System und jede feste Regel und Methode der philosophischen Schule, kurz, alles künstlich Vermittelte in dem philosophischen Denken

als unnützes Geräthe oder hemmende Fessel abwerfen, und berufen sich statt dessen nur auf die Popularität, Natürlichkeit, Einfachheit, Unmittelbarkeit in der Erkenntniß. In verschiedenen Gestalten und Richtungen aber tritt diese Denkart der Popularität und Natürlichkeit hervor. Am häufigsten ist der „einfache, natürliche, s. g. gesunde Menschenverstand" die Loosung, mit der sie gegen die Philosophie in den Streit zieht. Diesen halten sie für den sichersten Führer zur Wahrheit, für einen sichereren wenigstens, als jene künstlichen Abstractionen, jene feinen Distinctionen und spitzfindigen Formeln, in welchen die Philosophie sich herumtreibt. Klar und unmittelbar zeige uns der gesunde Menschenverstand die Wahrheit, während die Philosophie uns in den Irrgängen der Schulen und in den Netzen der Systeme verwickele und die Wahrheit mehr verwirre und verdunkele als aufkläre. Wie, im Sinne dieser Denkart, gerade die tiefsinnigste Philosophie oft für die zunächst liegende Wahrheit blind mache, und den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen lasse, spricht Göthe treffend aus:

Glaub mir, ein Kerl der speculirt,
Ist wie ein Thier, auf dürrer Haide
Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt,
Und ringsumher liegt schöne, grüne Weide.

Dieselbe Denkart aber, nur in einer anderen Richtung ist es, die sich der strengen, wissenschaftlichen Form des Denkens gegenüber nur auf das unmittelbare Gefühl oder auf die lebendige Anschauung beruft. In dem reinen und einfachen Gefühle, sagt man, kündigt sich dem Menschen am reinsten die Wahrheit an, der reflectirende Verstand hingegen dringt nie in die Tiefen des Geistes, ja er stört und verwirrt das reine

Gefühl vielmehr durch seine kalte Kritik und seine starren Begriffe; oder in der frischen Anschauung bietet sich dem natürlichen Geistesblick die Wirklichkeit in ihrer Ganzheit unmittelbar dar, wovon der abstrahirende und reflectirende Verstand immer nur einzelne Bruchstücke und leere Schaalen zu fassen vermag. So sehen wir von dieser Seite her so häufig die einseitigen Gefühlsmenschen, die schwächlichen Sentimentalen, die düsteren Schwärmer und Mystiker, oder die Phantasten und poetischen Gemüther, als Feinde der Philosophie auftreten, weil sie durch die Kälte und Schärfe des Verstandes aus ihrer weichlichen Gefühlsschwelgerey aufgeschreckt zu werden und das Halbdunkel ihrer Gefühle und die Luftgebilde ihrer Phantasie zerstört zu sehen fürchten, und mit diesen alles Heilige und Edle im Leben vernichtet glauben.

Wir müssen dieser Opposition gegen die Philosophie zuerst ihr Recht und ihre Wahrheit zugestehen, ehe wir sie in ihre Gränzen zurückweisen. Die gebildete öffentliche Meinung nämlich fordert mit Recht von der Philosophie, daß sie sich nicht ihrem Verständniß entziehe und sich durch eine unverständliche Kunstsprache oder unnöthige Spitzfindigkeiten, wie eine nur einer gelehrten Kaste angehörende Geheimlehre, vom Leben abschließe. Man blicke nur in die Schriften mancher unserer neueren Philosophen, man sehe hier die unnatürlich erkünstelte, barbarisch-scholastische Sprache, in die sie ihre oft gar nicht tiefsinnigen Gedanken einkleiden, in der sie aber doch oft ein sehr tiefsinniges Ansehen bekommen, und man wird sich vollkommen überzeugen, daß die Klagen über Unverständlichkeit der Philosophie hier gerecht sind, und man wird es natürlich finden, wenn Viele sich voll Ekel von solchem verdrehten Formelkram wegwenden und

der Philosophie überhaupt den Rücken wenden. Wahr ist es allerdings, die Philosophie bewegt sich in abstracten, schwer faßlichen Gedanken, sie schreitet in ihrer Gedankenwelt häufig der Zeit voran und muß sich für ihre neuen Gedanken oft erst ihre Sprache schaffen, sie kann daher ihre Gegenstände nicht immer so plan und leicht ausdrücken, daß sie ohne alle eigene Anstrengung des Kopfes nur spielend wie ein Roman von Jedermann verstanden werden könne. Die Philosophie muß, wie jede andere Wissenschaft und Kunst, für ihre eigenthümlichen Gegenstände, ihre eigenthümlichen Kunstausdrücke, ihre Terminologie und Sprache haben, und es ist ein großer Irrthum, der wohl ziemlich verbreitet ist, daß man, um Philosoph zu seyn, nichts zu lernen brauche, daß es keiner eigentlichen Schulbildung zur Philosophie bedürfe, sondern daß Jeder ohne Weiteres in philosophischen Angelegenheiten mitreden könne. Dagegen die Forderung ist mit Recht an die Philosophie zu machen, daß sie sich so wenig als möglich von der allgemeinen, natürlichen Sprache entferne, daß sie nicht eine eigene Sprache affectire, und daß sie, so weit es ohne Verletzung der Gründlichkeit geschehen kann, nach allgemeinem Verständniß strebe. Allerdings artet das Streben nach Popularität häufig in Oberflächlichkeit aus, dagegen ist die Dunkelheit eben so oft nicht Folge der Tiefe, sondern der Unklarheit des Gedankens, und das klar Gedachte kann in der Regel auch klar, und für Menschen, die überhaupt dafür nicht unempfänglich sind, verständlich ausgesprochen werden.

Aber auch mit dem natürlichen Menschenverstand und dem unmittelbaren Gefühl soll die Philosophie so viel als möglich in Uebereinstimmung zu bleiben suchen und nur selten wird sie sich mit diesem ungestraft in Widerspruch

setzen dürfen, denn meistentheils wird sich dann die Philosophie, irgend einer Unnatürlichkeit, einer Künsteley oder krankhaften Verbildung des Denkens schuldig gemacht haben. Allerdings giebt es eine Stimme in dem menschlichen Geiste, die ihn unmittelbar und ohne künstliche Vermittlungen des Denkens das Wahre und Rechte vernehmen läßt, wie in dem s. g. praktischen Takt, dem ästhetischen Geschmack, dem Gewissen, dem religiösen Gefühle, und die Philosophie thut nicht wohl, diese Stimme gleichgültig zu überhören oder ihr leichtsinnig zu widersprechen, vielmehr wird sie durch ihre Aussprüche oft sicherer zur Wahrheit geleitet, als durch die höchste Kunst der Speculation. Es ist die Stimme der Natur, die darin zu uns spricht, und wenn auch die Kunst der Bildung die Natur auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit erheben soll, so darf doch die Kunst mit der Natur nicht in Widerspruch treten, ohne sich selbst zu verurtheilen. Aber wie schwer hat sich die Philosophie in unserer Zeit oft an dieser Stimme der Natur versündigt, welchen unnatürlichen Künsteleyen des Denkens hat sie sich mit ihren dialektischen Geistesspielen, mit ihren überschwenglichen Speculationen hingegeben! Fast scheint es, als ob eine gewisse Classe neuerer Philosophen recht absichtlich darauf ausgegangen sey, dem natürlichen Menschenverstand Hohn zu sprechen und das edlere Gefühl des Menschen zu beleidigen. Man schmähte offen den Verstand als das Organ des gemeinen, seichten Räsonnements, über den sich die philosophische Speculation schon längst hoch erhoben habe, ja man rühmte sich des Widerspruchs mit dem gesunden Menschenverstand, wie dieß ein Ausspruch Hegels*) offen sagt: „die Philosophie ist nur da-

*) Kritisches Journal d. Philosophie, B. 1, St. 1, S. XVII.

durch Philosophie, daß sie dem Verstande und damit noch mehr dem gesunden Menschenverstande, worunter man die lokale und temporäre Beschränktheit eines Geschlechts der Menschen versteht (?), gerade entgegengesetzt ist; im Verhältniß zu diesem ist an und für sich die Welt der Philosophie eine verkehrte Welt." Man überbot sich in der Aufstellung der verstandlosesten und widersinnigsten Behauptungen, und je unsinniger, je toller und wahnsinniger der hyperverständige Philosoph sprechen konnte, für desto tiefsinniger und origineller wurde seine Weisheit gehalten. Zum Glück haben wir diese Periode einer bachantischen Raserey und wahnwitzigen Originalitätssucht der Philosophie, wie sie besonders in der ersten Zeit der schellingischen Schule hervortrat, schon fast überstanden, und die Philosophie ist mehr zur Nüchternheit des Verstandes zurückgekehrt. Trefflich hat diese unsinnige Originalitätssucht Göthe in dem kleinen Gedichtchen characterisirt:

Ein Quidam sagt: ich bin von keiner Schule,
Kein Meister ist, mit dem ich buhle,
Auch bin ich weit davon entfernt,
Daß ich von Todten was gelernt,
Das heißt, wenn ich den Herren recht verstand,
Ich bin ein Narr auf meine eigne Hand.

Die Philosophie kann sich nicht ihre eigene Wahrheit durch ihre Speculationen schaffen, sondern dieselbe allgemein menschliche Wahrheit, die sich in jedem geistig gesunden Menschen unmittelbar im natürlichen Verstand und im Gefühl offenbart, faßt die Philosophie durch ihre künstlichen Vermittelungen des wissenschaftlich gebildeten Denkens in das höhere Bewußtseyn.

Nichts destoweniger aber darf der natürliche oder s. g. gesunde Menschenverstand sich nimmermehr anmaßen,

der Richter über die Wahrheit der Philosophie seyn zu wollen, oder die künstliche Ausbildung des Denkens in der Philosophie ganz überflüssig zu machen. Es ist überhaupt ein falsches Ideal von Natürlichkeit, das die Vervollkommnung der Kunst und der Bildung von sich weist; Natur ohne Bildung ist Rohheit; Bildung aber, wenn sie über den rohen Naturzustand hinaus führt, ist darum noch nicht Unnatur oder Naturwidrigkeit. So bedarf auch das Denken der künstlichen Ausbildung, und findet in dieser seine höhere Vervollkommnung. Wie sollte also das regellose, ungebildete, zufällige Denken des gemeinen Lebens besser geeignet seyn, die Wahrheit zu erkennen, als das streng geregelte, wissenschaftlich gebildete der Philosophie? Allein das, was sich im Leben gewöhnlich für den natürlichen oder vorzugsweise gesunden Menschenverstand ausgiebt, ist noch dazu oft weit davon entfernt, das Natürliche und noch mehr das Gesunde des Verstandes zu seyn. Gewöhnlich ist es nichts anderes, als die durch die Zeit und Umstände gebildete öffentliche Meinung, also ein Gemisch von allerley herrschenden Zeitmeinungen, Vorurtheilen, Lieblingsansichten, ohne innere Einheit, oder im besten Falle eine populär gewordene Weltansicht einer früheren Philosophie. Es ist, wie treffend gesagt worden ist, gleichsam die Scheidemünze in dem geistigen und wissenschaftlichen Verkehr. Wer wollte nun in diesem halt- und gestaltlosen Gebilde zufälliger Umstände, und diesem blinden Chaos wechselnder und verworrener Zeitmeinungen einen sichereren Führer anerkennen wollen, als in dem methodisch geordneten und wissenschaftlich gebildeten philosophischen Denken? wer wollte ihm ein Recht der Entscheidung über die Philosophie einräumen, der selbst nur ein Resultat, gleichsam nur eine Ruine erstorbener Philosopheme der ver-

gangenen Zeit ist? Man müßte behaupten, ein gesetzloses, blindes Hineingreifen in die Vorstellungen, die uns gerade zufällig umgeben, sey besser als ein kunstgerecht gebildetes Denken; oder mit dem Strome der großen Menge zu schwimmen führe besser zum Ziele der Wahrheit, als selbständiges, wohlgeprüftes Philosophiren. Daher ist auch der wahrhaft gesunde Menschenverstand so oft nicht derjenige, der sich im gemeinen Leben vorzugsweise dafür ausgiebt. Nur zu oft ist es nicht bloß der ungebildete, natürliche, sondern der verbildete, unnatürliche, der durch falsche oberflächliche Cultur zum hohlen und leeren Räsonnement ausgeartete Verstand, der, aller Tiefe der idealen Weltansicht entfremdet, nur dem Gemeinen und Alltäglichen zugekehrt ist. Diese Oberflächlichkeit, diese Ideenleerheit, die sich oft den ehrwürdigen Nahmen der Aufklärung angemaßt hat, ist unstreitig ein durch und durch erkrankter Verstand. Gesund ist nur der Verstand, der sich selbständig nach seiner eigenen Natur und seinen Gesetzen bewegt, also der durch Wissenschaft von Vorurtheilen und Zeitmeinungen, von den Einflüssen der Mode und des herrschenden Aberglaubens gereinigte, geregelte und berichtigte der Philosophie.

Noch weniger aber kann man das Gefühl, wie es sich heutzutage breit zu machen pflegt, als Richter über die Philosophie anerkennen. Denn das ist nur selten das reine und gesunde Gefühl, in welchem sich die unmittelbare Vernunftwahrheit ausspricht, sondern vielmehr gewöhnlich die krankhafte Reizbarkeit des sentimentalen Weichlings, das sinnliche Gefühl unserer entnervten modernen Mystiker, der leere Wahn der Schwärmer, das in der Philosophie gar keine Stimme haben soll. Mit dem wahren, reinen Gefühl steht die menschliche Ver-

nunft in keinem Widerspruch, es ist vielmehr in der Wurzel Eins mit ihr, und wird daher auch vor der strengsten und kalt verständigsten Kritik der Philosophie bestehen; was hingegen diese Feuerprobe der philosophischen Kritik nicht zu bestehen vermag, das ist nicht ächtes Menschengefühl, das ist nur eine krankhafte Entartung desselben und muß als faule Stelle aus dem geistigen Leben der Menschen ausgeschnitten werden. —

Allerdings kann man die in unserer Zeit so lebendig erregte Richtung auf das Gefühl als eine heilsame Reaction gegen jene Flachheit und Leerheit des einseitigen Verstandes betrachten, der zu Ende des vorigen Jahrhunderts das geistige Leben unseres Volkes beherrschte; aber darum dürfen wir uns doch nicht dem Gefühle unbedingt in die Arme werfen. Wie der Körper oft den einen krankhaften Zustand überwindet durch den anderen, so auch hier im geistigen Leben. Erst wenn der Geist unserer Zeit beide krankhafte Elemente von sich ausgestoßen haben wird, den auszehrenden und vertrocknenden leeren Verstand, wie die in Stockung und Fäulniß übergegangene Vollsaftigkeit des Gefühls, erst wenn er die freie Kraft des Verstandes und die Fülle des Gefühls wieder in ihr naturgemäßes Verhältniß zurückgeführt hat, erst dann wird man sagen können, daß er zur Gesundheit zurückgekehrt ist.

Die gewichtigsten unter allen Gegnern der Philosophie sind die Empiriker. Der Streit zwischen Erfahrung und Speculation ist im eigentlichsten Sinne der Kampf um die Existenz der Philosophie. Die rationalen Erkenntnisse oder die von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnisse a priori sind, wie wir oben gesehen haben, der alleinige Inhalt der Philosophie; giebt es also gar keine rationalen Erkenntnisse, ist Erfahrung die einzige

Quelle der menschlichen Erkenntnisse, so ist damit die Philosophie ihrer Existenz beraubt, so ist das, was sich so nennt, ein nichtiger Schein und ein leeres Hirngespinnst. Zugleich aber bewegt sich dieser Kampf ganz auf dem Boden der Wissenschaft, die Empiriker bedienen sich so gut der Waffen der Wissenschaft, wie die Philosophie, der Kampf wird also dadurch für die Philosophie ungleich schwieriger als der gegen die Geistesknechtschaft, gegen die Praxis und den unwissenschaftlichen, natürlichen Menschenverstand. Um aber das Verhältniß der Philosophie zu der Erfahrung vollständig zu würdigen, müssen wir die Stellung der Philosophie zu dem Ganzen der Wissenschaft und dann zu den einzelnen Wissenschaften näher beleuchten. Dieß sey der folgenden Vorlesung vorbehalten.

Fünfte Vorlesung.

Verhältniß der Erfahrung zur Philosophie. — Bedeutung der Philosophie für Naturwissenschaft und Geschichte.

Empirie und Speculation, oder Erfahrung und Vernunfteinsicht, das sind die beiden Elemente, aus denen alle menschliche Erkenntniß zusammengesetzt ist, die beiden Richtungen, in welche alle menschliche Wissen-

schaft auseinander geht, die beiden Hauptmächte, die sich die ganze Geschichte der Wissenschaft hindurch um die Oberherrschaft streiten und deren Kampf noch heutzutage nicht beendigt ist und auch nie beendigt werden wird, so lange es menschliche, endlich bedingte Wissenschaft giebt. Und doch kann die Wissenschaft nur in der friedlichen Vereinigung, in der innigen Durchdringung dieser beiden Grundelemente ihre Vollendung finden; jedes derselben, von dem anderen losgerissen, ist nur ein mangelhaftes Fragment, das seine Ergänzung nur in dem andern suchen muß. Die Trennung unserer menschlich beschränkten Erkenntniß in diese beiden Elemente, so wie die gegenseitige Bedingtheit und die höhere Einheit derselben ist in dem innersten Wesen des menschlichen Geistes begründet. Sie ist ein Ergebniß der sinnlichen Beschränktheit des menschlichen Geistes. Der Geist des Menschen ist nicht unbedingt frei, sondern er ist gebunden an die sinnliche Erregung. Er ist, wie wir dieß oben ausdrückten, eine erregbare Selbstthätigkeit oder eine receptive Spontaneität. Ursprünglich liegen in ihm die reinen Formen und Gesetze, nach denen er thätig ist, und selbstthätig ist er darin, daß er nur nach diesen seinen eigenen Gesetzen und Formen thätig ist. Aber wirklich thätig zu werden vermag er nur, so fern er durch Eindrücke von Außen dazu erregt ist, sofern diese ihm die Gegenstände, den Gehalt seiner Thätigkeit darbieten. Diesem Grundwesen nach muß auch in unserer Erkenntniß Erfahrung und Vernunft auseinander treten. Vermittelst der Eindrücke auf unsere Sinne in der sinnlichen Wahrnehmung werden uns die Gegenstände zugeführt, die wir als Vorstellungen in unsere Erkenntniß aufnehmen; aus der sinnlichen Wahrnehmung stammt uns aller Gehalt, alles Wirkliche, alle Thatsachen unserer Erkenntniß. Aber

ursprünglich, vor aller Anregung der Sinne, liegen in uns die ewigen Gesetze der Vernunft, die Gesetze der Einheit und Nothwendigkeit, als Formen, in welche der sinnlich zugeführte Gehalt unserer Erkenntniß sich fügen muß, als Bedingungen, unter denen überhaupt Erkenntniß des Wirklichen für uns möglich ist. Also Gehalt und Form, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, Thatsache und Gesetze, Mannichfaltiges und Einheit entspringen nicht aus Einer Quelle in dem menschlichen Geiste, das erstere gehört der Empfänglichkeit oder Sinnlichkeit, das andere der Selbstthätigkeit oder Vernunft an.

Damit ist denn die Trennung der Empirie und der Speculation begründet. Der Empirie gehört das Gebiet des Gehaltes, der Thatsachen, der Speculation das der Form, der Gesetze in unserer Erkenntniß. Aber eben darin ist auch zugleich das Bedürfniß ihrer Einheit begründet. Denn wenn Gehalt und Form sich in unserer Erkenntniß nothwendig bedingen, und nur die Einheit beider eine vollendete Erkenntniß ist, so müssen auch Empirie und Speculation sich gegenseitig bedingen, und die Erfahrung ohne Speculation ist nur ein todtes und verworrenes Aggregat von lauter Einzelheiten und Thatsachen, die Speculation aber ohne Empirie leere Form der Einheit und Gesetz der Nothwendigkeit, ohne mannichfaltigen Gehalt und ohne Wirklichkeit. Die vollendete Erkenntniß würde erst die seyn, wo der Gehalt durch die Form, die Wirklichkeit durch die Nothwendigkeit, die Thatsache durch das Gesetz, das Mannichfaltige durch die Einheit durchgängig bestimmt wären. Wäre nun unsere menschliche Erkenntniß nicht eine an sinnliche Erregung gebundene, wäre sie eine unbedingt freie, so wie wir uns die göttliche Vernunft denken, so würde die Form unserer Erkenntniß durch den Gehalt vollständig erfüllt seyn, wir

würden alles Mannichfaltige unmittelbar in seiner Einheit anschauen. Aber für menschliche Erkenntniß bleibt dieß immer nur ein unerreichbares Ideal. Hier bleibt diese Einheit von Form und Gehalt immer nur eine unvollendete und angestrebte, und kann auch so weit, als sie realisirt wird, nur durch mehrfach vermittelnde Erkenntnißacte ausgeführt werden. Der unendliche Reichthum des Gehaltes der Erkenntniß wird nie erschöpft durch die Erfahrung, die ursprüngliche Form kann also nie vollständig erfüllt werden, dem Gesetze der Vernunft kann die Wirklichkeit nie ganz entsprechen. Aber auch dieser Form oder dieser Gesetze sind wir nicht unmittelbar mächtig, sondern erst durch die vermittelnden Abstractionen des Denkens ergreifen wir sie allmählig im verständigen Bewußtseyn. Beide Elemente also, Gehalt und Form unserer Erkenntniß, sind nur unvollkommen in unserem Besitz: so muß es also auch die Vereinigung beider seyn, und nur in dem Grade wird das menschliche Wissen der Idee einer vollendeten Wissenschaft sich annähern, als es ihr gelungen ist, die beiden Grundelemente derselben möglichst zu vervollkommnen. Je umfassender und je reicher die Erfahrung seyn wird, eine desto breitere Unterlage gewinnt dadurch der denkende Verstand, desto höher wird er in seinen Abstractionen aufzusteigen vermögen, desto mehr wird er sich der höchsten Einheit der Vernunft annähern. Je mehr es aber der Speculation gelungen ist, sich der höchsten Gesetze der Einheit bewußt zu werden, je umfassender ihre Principien und je allgemeiner ihre Gesetze sind, desto vollständiger wird ihre Uebersicht über die Mannichfaltigkeit der Erfahrung seyn, desto klarer und tiefer ihre Einsicht in den inneren Zusammenhang ihrer Thatsachen. So lange wir also das Verhältniß der Empirie zu der Speculation nur in ihrer

naturgemäßen Stellung nach der Organisation der menschlichen Vernunft betrachten, zeigt sich uns nur ein friedliches Verhältniß der gegenseitigen Ergänzung und Bedingtheit. Im Leben aber verlassen die beiden Richtungen oft ihren naturgemäßen Zustand, sie wollen jede selbständig gelten und treten sich nun oft feindselig gegenüber. Wir werden jedoch diesen Streit immer friedlich zu lösen im Stande seyn, wenn wir nur an dem hier aus der Natur des menschlichen Geistes entwickelten Grundsatz festhalten, daß beide gleich nothwendige Elemente der menschlichen Erkenntniß sind, daß aber der Empirie nur der Gehalt, der Speculation nur die Form der menschlichen Erkenntniß gehört. Wir werden also die Empirie immer in ihre Gränzen zurückweisen müssen, wenn sie für sich allein selbständige Wissenschaft schaffen zu können glaubt, also die Gültigkeit der Formen und Gesetze der Vernunft entweder ganz bestreitet, oder sie aus der Erfahrung selbst hervorbringen zu können meint. Aber auch eben so werden wir die Speculation der ungerechten Anmaßung beschuldigen, sobald sie nicht bloß Gesetze und Formen für gegebene Thatsachen aufstellen, sondern auch die Thatsachen und den Gehalt selbst aus sich heraus schaffen oder construiren will.

Dem Princip nach ruht alle Opposition gegen die Philosophie von Seiten der Erfahrung auf dem Grundsatze des Empirismus im Gegensatze des Rationalismus. Die Grundfrage, um die es sich dabei handelt, wäre also die: giebt es ursprünglich in dem menschlichen Geiste eine Fähigkeit zu erkennen, unabhängig von der Erfahrung, oder ist die Erfahrung die einzige Quelle aller menschlichen Erkenntniß? Indessen haben wir doch nicht nöthig, auf die Entscheidung dieser Streitfrage selbst näher einzugehen, als es schon durch die vorausgegan-

genen Erörterungen über das Verhältniß der Empirie und der Speculation geschehen ist; denn in unserer Zeit wird es wohl schwerlich noch Jemand versuchen, den Grundsatz des Empirismus in seiner ganzen Strenge, etwa so wie er von Locke und seiner Schule entwickelt wurde, im Ernste zu vertheidigen. Die tieferen und umfassenderen psychologisch-kritischen Untersuchungen über die Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens, wie sie vorzüglich durch Kant eingeleitet und durch die Besonneneren und Gründlicheren seiner Schüler fortgeführt wurden, haben es seitdem mit unwidersprechlicher Evidenz dargethan, daß der Empirismus nur auf höchst unvollkommener psychologischer Beobachtung der menschlichen Erkenntniß beruht, und bei einer vollständigeren Ausbildung der Theorie der Vernunft wissenschaftlich völlig unhaltbar sey. Die oben dargestellten beiden ursprünglichen Grundelemente der Erkenntniß, Sinnlichkeit und Vernunft oder Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit sind unumstößlich fest in der Kritik der Vernunft begründet. Das rationale Element unserer Erkenntniß fand bei der früheren Selbstbeobachtung dadurch Anstoß, daß man sich von der Erfahrung unabhängige wirkliche ursprünglich gegebene Erkenntnisse, s. g. angeborne Ideen darunter dachte, die man freilich nirgends finden konnte, weil es keine giebt. Allein schon Leibnitz deutete es treffend an, daß es sich nicht um angeborne, fertige, rationale Erkenntnisse, sondern um ein angebornes Vermögen zu rationalen Erkenntnissen handle, indem er den bekannten Grundsatz des Empirismus: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, durch den Zusatz ergänzte: nisi ipse intellectus. Darin war schon der später mit vollkommener Klarheit nachgewiesene Gedanke ausgesprochen, daß zwar aller Gehalt der Erkenntniß erst durch die Sinne

zugeführt werde, daß aber unabhängig von den Sinnen ursprünglich in dem menschlichen Geiste die Vernunft als Form aller Erkenntniß liege; und nur diese Form der Vernunft ist der reine Gegenstand und die Quelle der rationalen Erkenntnisse.

In dem Streite aber zwischen der Erfahrung und der Philosophie, wie er noch gegenwärtig fortgeführt wird, kommt der Streit zwischen Empirismus und Rationalismus nicht unmittelbar in Frage, obgleich er allerdings mit mehr oder weniger Bewußtseyn im Hintergrunde liegt, sondern es handelt sich dabei nur um ein Mehr oder Weniger der einen oder anderen Seite, indem bald die Bedeutung der Erfahrung für das Ganze der Wissenschaft überschätzt wird, bald die Ansprüche der Speculation unrechtmäßigerweise ausgedehnt werden. Als Gegner der Philosophie treten hier nicht sowohl die Empiristen, als vielmehr die Empiriker auf. Empiristen sind diejenigen, welche dem Grundsatz des Empirismus huldigen, welche also das Daseyn rationaler Erkenntnisse ganz läugnen; die Empiriker hingegen sind nur vorzugsweise mit dem Anbau der Empirie beschäftigt, und ohne die Realität der rationalen Erkenntnisse gerade zu läugnen, überschätzen sie doch häufig den Werth der Erfahrung im Verhältniß zu der Speculation.

So hat sich in der Wissenschaft der neueren Zeit — denn dem Alterthum war sie fast noch ganz fremd — jene wissenschaftliche Denkart der einseitigen Gelehrsamkeit gebildet, die in der Masse der empirischen und historischen Kenntnisse allein oder vorzugsweise die wahre Wissenschaftlichkeit anerkennt, der Gelehrsamkeit, gleichbedeutend mit Wissenschaft, die sich insbesondere der Gründlichkeit, Tiefe und Sicherheit ihres Wissens vor Allen rühmt, und in allen allgemeineren wissenschaftlichen Betrachtungen

und Beurtheilungen aus höheren Principien, nur ein oberflächliches seichtes Räsonnement sieht, das man wohl bisweilen als ein unschuldiges Geistesspiel dulden dürfe, dem aber ein wesentlicher Einfluß auf die Gestaltung der Wissenschaft nie eingeräumt werden dürfe. Von diesem Gesichtspunkt aus muß den einseitigen Empirikern und Historikern die Philosophie als etwas sehr Armseliges und Unsicheres erscheinen. Daher von dieser Seite die Klagen über die hohlen Abstractionen, über den leeren Formalismus, über die luftigen Speculationen der Philosophie, daher die Sorge, daß durch die Anwendung ihrer allgemeinen Begriffe und Gesetze auf die empirischen Wissenschaften, diese der Gründlichkeit und der Sicherheit beraubt werden möchten, die ihnen die bloße Erfahrung gewähre. Denn Alles was nicht vernehmbarer und handgreiflicher Stoff, Gehalt, feste Masse ist, das ist diesen Leuten hohl, leer, luftig, unsicher. Der wahre feste Kern und Grund der Wissenschaft ist allein die Erfahrung. — Die Einseitigkeit und Beschränktheit dieser Ansicht leuchtet wohl von selbst deutlich ein, und verbirgt sich im Leben nur dadurch mehr, daß sie nicht so bestimmt ausgesprochen wird, sondern nur unbewußt mehr oder weniger sich geltend macht. Es ist völlig klar, daß das eigenste Wesen der Wissenschaft verkannt wird, wenn sie nur in der Masse der empirischen und historischen Kenntnisse, nur in dem verworrenen Aggregat einzelner Thatsachen, nur in der Anhäufung der Gelehrsamkeit gesucht wird. Wissenschaft ist Einheit und organischer Zusammenhang unserer Erkenntnisse, und diese Einheit kann sich die Erfahrung nie selbst geben, sie muß sie aus der Philosophie entlehnen. Es ist ein großer Irrthum, wenn die Erfahrung für sich vollständige Wissenschaft schaffen zu können wähnt. Sie bleibt immer nur bei

dem Einzelnen, Mannichfaltigen, Besonderen stehen. Schon an dem einfachsten Acte der Erfahrung und Beobachtung eines Gegenstandes läßt es sich nachweisen, daß er sich als Erfahrung nicht selbst genug sey, sondern daß er rationale Elemente mit in sich enthalte. Der Naturforscher beobachte z. B. das Wachsthum einer Pflanze aus ihrem Saamen heraus: hier gehört zunächst der Anregung von Außen noch nichts als der bloße Empfindungszustand, in welchen unsere Sinne versetzt werden durch die afficirenden Gegenstände. Schon die Auffassung der Empfindung als Affection eines Gegenstandes, die Objektivirung der subjektiven Empfindung ist ein Act der Selbstthätigkeit des Erkenntnißvermögens. Der sinnlichen Wahrnehmung aber gehört darin nichts als die Vorstellung der einzelnen sinnlichen Eigenschaften der Dinge, der Farbe, des Duftes, Geschmacks der Pflanze ꝛc., und nur dieß ist rein empirisch in unserer Erkenntniß. Darüber hinaus aber faßt dann die reine oder mathematische Anschauung die einzelnen Eigenschaften unter den Formen von Raum und Zeit zusammen nach Gestalt und Größe der Pflanze, und nach der Zeitfolge ihrer wechselnden Zustände des allmähligen Wachsens. Der denkende Verstand vereinigt dann die einzelnen Eigenschaften mit ihren mathematischen Bestimmungen unter dem Begriff des Wesens, als Pflanze, er verbindet ihre aufeinander folgenden Zustände durch das Verhältniß von Ursache und Wirkung, und vollendet die Vorstellung des organischen Zusammenhangs aller Theile der Pflanze zu einem Ganzen unter dem Begriff der Wechselwirkung. Hier finden wir als Erkenntnisse a priori, vor aller Erfahrung, die mathematischen Formen des Raumes und der Zeit, und die metaphysischen Begriffe des Wesens oder der Substanz, der Causalität und der Wechselwirkung. Bedarf

nun aber schon jeder einzelne einfache Act der Erfahrung der Ergänzung durch rationale Elemente, wie viel weniger wird die Empirie im Ganzen und Großen darauf Anspruch machen dürfen, für sich schon vollendete Wissenschaft geben zu können; wie weit wird sie davon entfernt seyn, worauf sie vorzüglich mit so großem Selbstvertrauen zu pochen pflegt, durch bloße Beobachtung die Wahrheit und Wirklichkeit des Seyns ergreifen zu können. Denn ist wohl jene unzusammenhängende Masse einzelner Dinge die Wahrheit und Wirklichkeit der Natur, wie sie uns die Erfahrung und Beobachtung allein erkennen läßt? oder ist es nicht gerade die innere Gesetzmäßigkeit und die organische Zusammenfügung aller einzelnen Dinge zu Einem großen Ganzen, was die Wahrheit der Natur ausmacht? also eben das, was uns die Philosophie aus ihren allgemeinen Gesetzen der Einheit erkennen läßt. Und ist etwa die Wahrheit und Wirklichkeit der Geschichte nichts weiter als eine chronikenartig aneinander gefügte Reihe einzelner Facta? oder ist nicht auch der innere pragmatische Zusammenhang zwischen dem Einzelnen, sind nicht auch die ethischen Ideen, die in ihr leben, geschichtliche Wahrheit, ja die tiefere geschichtliche Wahrheit, die keine Erfahrung und historische Gelehrsamkeit, sondern nur das philosophische Denken entdeckt? Und wenn auch die Empirie schon die einzelnen Dinge in ihrer Einheit und Gesetzmäßigkeit auffaßt, also die allgemeinen Gesetze der Vernunft schon unmittelbar aber nur halb bewußt und ohne methodische Regel anwendet, darf sie dann doch die Philosophie, welche durch ihre Abstractionen und Zergliederungen jene allgemeine Begriffe und Gesetze der Einheit von ihrem concreten Inhalt ablöst, um sich ihrer desto reiner bewußt zu werden und sie dann mit klarerem Bewußtseyn und nach sicherer

Methode auf das Einzelne zurückbezieht und zur Einsicht desselben anwendet, — darf sie die Philosophie darum der Leerheit und Nichtigkeit ihrer Abstractionen anklagen? Muß sie nicht vielmehr gerade eine wesentliche Ergänzung und vollendetere Aufführung ihres empirischen Wissens darin anerkennen?

Der Kampf gegen den leeren Formalismus und die Hohlheit der Abstractionen der Philosophie ist freilich oft auch ein gerechter. Das abstracte Denken hat sich häufig von seinem empirischen sowohl als idealen Gehalte losgerissen, und selbständig aus seinen allgemeinen Begriffen Wahrheit zu schaffen gesucht. Aber eben dieser Kampf ist nicht gegen die Philosophie ihrem Wesen nach, sondern nur gegen eine Verirrung derselben gerichtet. Der Abstractionen bedarf die Philosophie nothwendig. Die abstracten Vorstellungen des Allgemeinen sind nun allerdings an sich leer, ohne Realität: die allgemeinen Begriffe der Gattungen, Eigenschaften und Verhältnisse haben keine Realität, sondern sie sind nur Formen, in denen wir Realität denken. Realität hat nur das Einzelne. Aber darum sind sie doch nicht bedeutungslos für die Erkenntniß der Realität. Denn die Abstractionen sind nicht willkührliche Erzeugnisse des denkenden Verstandes, sondern sie sind immer aus wirklichem, einzelnen Daseyn gewonnen, indem wir die Unterschiede an diesem fallen lassen und das Gemeinsame an ihm festhalten. So liegt also in jeder Abstraction die Beziehung auf das wirkliche Daseyn, aus welchem sie hervorgegangen ist. Das Allgemeine als solches existirt nicht, die Menschheit als Gattung, die Eigenschaften des stark, des rund, des hoch u. s. w. existiren nicht für sich, aber sie haben eine nothwendige Beziehung auf die einzelnen existirenden Menschen, auf die starken, runden, hochen Dinge. In

so fern kann man also die Abstractionen keineswegs leer nennen. Sie sind freilich für sich noch keine wirklichen Erkenntnisse, sondern nur problematische Vorstellungen; sie haben daher ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern sie gelten nur als Mittel zur höheren Erkenntniß. Durch die abstracten Vorstellungen von allgemeinen Merkmalen werden wir uns nämlich der ursprünglichen Gesetze der Einheit, der ewigen Formen der Wahrheit in der unmittelbaren Vernunft bewußt. In dem Allgemeinen oder der analytischen Einheit, wird uns die Verbindung oder die synthetische Einheit klar. Die logischen Formen des Denkens sind Abbilder der metaphysischen Gesetze der Vernunft. Wer nun freilich von außen her an der Philosophie nur diese abstracten Formen bemerkt, in denen sie sich bewegt, ohne den sicheren Ausgangspunkt derselben von der empirischen Wirklichkeit und ohne das Ziel derselben in der ursprünglichen Vernunftwahrheit zu verstehen, der wird leicht über die Leerheit, Dürre und Luftigkeit der Philosophie überhaupt Klage führen, besonders wenn es seinem trägen Verstande zu unbequem wird, ihnen zu folgen; aber er bedenkt nicht, daß besonnene Philosophie weit entfernt ist, ihre Abstractionen für das wahre Sein selbst zu halten, daß aber der menschliche Verstand nur auf diesem Wege der Abstraction und Reflexion zu dem vollen Bewußtseyn der ursprünglichen Gesetze der Vernunft, der Gesetze der Einheit und Zweckmäßigkeit alles Seins, zu gelangen vermöge.

Wir haben hiermit das Recht der Philosophie an die Empirie gewahrt; wir haben dargethan, daß die Empirie, um vollendete Wissenschaft zu werden, nothwendig eines philosophischen Elementes bedarf. Die Einheit, die gesetzmäßige Ordnung, der innere Zusammenhang in unserem empirischen Wissen, das geistige Band, wel-

ches alles Einzelne zu einem organischen Ganzen zusammenfügt, das Princip, dem Alles untergeordnet ist, kurz gerade das, was das todte Aggregat unserer Kenntnisse zur Wissenschaft erhebt, das gehört, wie wir gesehen haben, der Philosophie. Allein nun müssen wir auch das Recht der Empirie an die Philosophie sichern, und eben so anerkennen, daß auch die Philosophie sich nicht selbst genug ist zur vollendeten Wissenschaft, sondern der Erfahrung zu ihrer Ergänzung bedarf. Die Speculationen der Philosophie geben uns nämlich für unser Wissen nur die Formen und Gesetze, denen alle Gegenstände untergeordnet werden müssen; den Gehalt unserer Erkenntnisse erhalten wir dagegen empirisch durch die Wahrnehmung. Die philosophischen Erkenntnisse sind nur die Bedingungen, unter denen wir gegebene Gegenstände als wahr und vernünftig erkennen können, nicht diese Gegenstände selbst. Keine Philosophie kann uns Thatsachen, Wirkliches für unsere Erkenntniß geben, sondern nur Gesetze für die Thatsachen, und ihnen gemäß Einsicht von gegebenen Thatsachen: alle Thatsachen, alles Wirkliche in unserer Erkenntniß ist empirischen Ursprungs.

Diese ursprüngliche und unumstößliche Gränzscheide zwischen Gehalt und Form, zwischen Thatsachen und Gesetzen in unserer Erkenntniß, ist aber von einer sich selbst nicht verstehenden, unbesonnenen Philosophie nicht selten überschritten worden. Sie hat es versucht, den empirischen Gehalt und die Thatsachen selbst philosophisch zu construiren oder durch bloße Speculation zu schaffen. Sie hat sich gerühmt, über das an einen gegebenen empirischen Gehalt gebundene abstracte und reflectirende Denken des gemeinen Verstandes, sich erhoben zu haben zu einer höheren speculativen Erkenntnißweise, sey diese nun eine s. g. intellectuelle Anschauung, welche in der Einheit des

Absoluten zugleich die ganze Mannichfaltigkeit alles empirischen Daseyns unmittelbar anschaut und versteht, oder ein dialektisches Denken, welches durch seine eigene Bewegung alles empirische Daseyn im concreten Begriff aus sich entwickelt. So hat schon Fichte in seiner Wissenschaftslehre aus bloßen philosophischen Principien alles Daseyn ableiten zu können geglaubt, so haben Schelling und Hegel mit ihren Schulen sich durch ihre philosophischen Speculationen über die empirische Bedingtheit erheben zu können geglaubt zu einem absoluten Wissen von dem All der Dinge. Aus diesen Schulen sind jene willkührlichen, und der empirischen Wirklichkeit Gewalt anthuenden Versuche hervorgegangen, die Natur aus bloßen Begriffen a priori zu construiren, die eine Zeit lang alles gründliche und mühevoll empirische Forschen und Beobachten in der deutschen Naturwissenschaft zu verdrängen und ein leichtfertiges, anmaßliches Spiel mit angeblich speculativen Phantasien herrschend zu machen drohten. Aus eben diesen Schulen haben wir die speculative Behandlungsweise der Geschichte hervorgehen sehen, welche, gleich als ob das geheimnißvolle Buch des unerforschlichen göttlichen Weltplanes sich ihrem speculativen Auge geöffnet hätte, in ihren dürftigen Abstractionen mit apodiktischer Nothwendigkeit nicht allein die ewigen Gesetze aussprechen zu dürfen glaubt, nach denen die Vergangenheit abfließen mußte, sondern die auch der zukünftigen Geschichte ihre Bahn nach ihren speculativen Begriffen vorzeichnen zu können wähnt. Dieselbe speculative Methode hat sich auch der positiven Wissenschaften zu bemächtigen gesucht, und hat uns hier jene s. g. speculative Dogmatik gegeben, die das historische Christenthum a priori construirt und positive kirchliche Dogmen gewaltsam in ihre speculativen Begriffe umdeutet; sie hat

endlich in der Rechtswissenschaft nach ihren philosophischen Theorien bald diese bald jene Rechtsverfassung, bald die republikanische, bald die monarchische Staatsverfassung als die einzig wahre und nothwendige geltend zu machen gesucht. —

Gegen solche Anmaßungen einer ausschweifenden und gewaltthätigen Speculation hat sich die Empirie mit vollem Rechte immer gesträubt, und die gesunde, ihrer wahren Stellung sich bewußte Philosophie hat sich mit ihr darin vereinigt, solche Eingriffe in die Rechte der Erfahrung nachdrücklich abzuweisen. Begreiflich und verzeihlich ist es daher auch, wenn viele Empiriker, im Gefühle von der Verderblichkeit dieser speculativen Methode für die gründliche Wissenschaft, mißtrauisch gegen die Anwendung der Philosophie überhaupt auf die empirischen Wissenschaften wurden und sich in der Erfahrung allein abschließen wollten. Allein hätten sich diese Empiriker nur ernstlicher um das Wesen der Philosophie bemühen wollen, und hätten sie sich nicht durch die großen Worte dieser überschwenglichen Speculation, die sich allein Philosophie nennt, blenden lassen, so würden sie nicht diese einseitige Richtung der Philosophie mit der Philosophie an sich, und nicht diesen Mißbrauch derselben mit ihrem richtigen Gebrauche verwechselt haben, und es würde ihnen bald klar geworden seyn, daß es noch eine andere Philosophie giebt, die im friedlichen Einklang mit der Empirie wohl bestehen kann. Sie würden eingesehen haben, daß eben so wohl die Erfahrung und Gelehrsamkeit ohne Philosophie und Speculation ein lebloser Leichnam, als Speculation ohne Erfahrung, ein körperloses Gespenst ist.

Wenn wir nun aber, im Widerspruche gegen diese speculative Richtung, allen Gehalt der Wissenschaft der

Erfahrung vindiciren, die Philosophie dagegen nur auf die Form beschränken, so möchte es wohl den Schein haben, als wenn wir nur einen logischen Gebrauch der Philosophie in den empirischen Wissenschaften gestatten wollten. Und viele Empiriker glauben auch in der That, der Würde der Philosophie schon vollkommen Genüge geleistet zu haben, wenn sie den großen Nutzen rühmen, den sie in der empirischen Wissenschaft durch die Anwendung der strengen logischen Form, durch ihre Definitionen, Classificationen und Beweisführungen stiftet, während der Inhalt selbst ganz unabhängig von der Philosophie bleiben soll. So glaubt der Naturforscher seine Wissenschaft wohl schon philosophisch ausgebildet zu haben, wenn er seine Thiere, seine Pflanzen, seine Mineralien ꝛc. in strenger logischer Form in Classensysteme einregistrirt hat; der Theolog beruft sich in Ansehung des Inhalts seiner Wissenschaft auf die gegebene Offenbarung, und gestattet nur den formalen Gebrauch der Philosophie zur logischen Anordnung der geoffenbarten Lehren, der Jurist hält sich an seine von aller Philosophie dem Inhalt nach unabhängigen positiven Rechtsbestimmungen, und bedient sich der Philosophie nur zu möglichst scharfen Definitionen der einzelnen Rechtsverhältnisse und zur logisch richtigen Unterordnung der einzelnen Fälle unter die allgemeinen Regeln der Gesetze. Allerdings zeigt sich schon in diesem Gebrauche der logischen Formen eine nothwendige Unterordnung aller Empirie unter die Philosophie in Ansehung ihrer wissenschaftlichen Form, und die Philosophie übt schon dadurch einen viel bedeutenderen und tiefer eingreifenden Einfluß aus, als es den Anschein hat. Denn sie dient dadurch nicht allein dazu, das durch Erfahrung schon gewonnene Material durch klare Anordnung und Uebersicht dem Geiste faßlicher ein-

zuprägen und zu sichern, sondern sie wirkt auch wesentlich bei der Thätigkeit der Beobachtung und Forschung selbst mit, indem sie dieser in ihren verwickelteren Vergleichungen und Zergliederungen als ordnender Geist zu Grunde liegt. Das wahre Talent der Beobachtung besteht weniger in der klaren Anschauung als in der Kraft und Schärfe des logischen Denkens.

Darum aber dürfen wir doch keineswegs in diesem Gebrauch der logischen Formen des Denkens die Anwendung der Philosophie auf die empirischen Wissenschaften für abgeschlossen halten, sondern der bei weitem wichtigere und tiefere ist der der methaphysischen Formen und Gesetze. In diesen haben wir nicht bloß Formen und Gesetze des Denkens, sondern Formen und Gesetze des Seyns selbst. In den metaphysischen Formen spricht die Philosophie die Bedingungen aus, unter denen überhaupt empirisches Daseyn für menschliche Erkenntniß möglich ist, in ihnen erhält alle empirische Wissenschaft die höchsten Principien, von denen alle Erklärung und Theorie ausgehen muß. Diese Principien aber sind nur regulative, nicht constitutive Principien. Constitutive Principien würden sie seyn, wenn sich aus ihnen, nach der Ansicht der oben erwähnten falschen Speculation, aller empirische Gehalt durch bloße logische oder dialektische Entwickelung ableiten, gleichsam nur herauswickeln ließe. Daß dieß irrig sey, ist bereits bemerkt worden. Regulative Principien aber giebt die Philosophie allem empirischen Wissen, in so fern sie zwar die Regeln oder Gesetze alles möglichen Daseyns frei aus der Vernunft aufstellt, die Thatsachen aber und das wirkliche Daseyn, das unter diese Gesetze gehört, sich nicht selbst zu geben vermag, sondern es von der Erfahrung erwarten muß.

Dieser Stellung der Philosophie zu dem empirischen

Wissen überhaupt gemäß, können wir nun auch das Verhältniß der Philosophie zu den einzelnen empirischen und positiven Wissenschaften näher bestimmen. Es leuchtet aus den bisherigen Erörterungen hinlänglich ein, daß alle diese Wissenschaften der Philosophie bedürfen, daß diese ihnen den letzten Grund, das höhere Gesetz geben, auf dem sie als Wissenschaften beruhen oder durch welchen sie erst wahrhaft Wissenschaften sind, daß sie also alle einen philosophischen Theil haben müssen. In der Philosophie begegnen sich alle einzelnen Wissenschaften, ohne sie stehen sie als isolirte Fächer neben einander, die Philosophie ist das geistige Band der Einheit, das sie alle zu Einem organischen Ganzen der Wissenschaft überhaupt verknüpft. Mit vollem Rechte also kann man die Philosophie die Wissenschaft der Wissenschaften oder die allgemeine Wissenschaftslehre nennen; nur darf dieß nicht in dem Sinne genommen werden, wie es Fichte, der Urheber dieses Nahmens, meinte, als ob nämlich in der Philosophie als Wissenschaftslehre alle anderen Wissenschaften ihrer Form und ihrem Gehalt nach schon vollständig enthalten, gleichsam eingewickelt wären, und nur durch weitere Ausführung daraus ausgewickelt werden könnten; sondern nur so, daß die höchsten Gesetze der Einheit aller Wissenschaften in ihr enthalten sind. Dieß berechtigt uns aber vollkommen zu dem Ausspruch, durch welchen die Bestimmung der Philosophie für alle einzelnen empirischen und positiven Wissenschaften bezeichnet werden soll, daß die Philosophie in allen diesen Wissenschaften den Grundsatz des Rationalismus geltend machen soll; das heißt nichts Anderes, als daß sie sie alle ihren höchsten Principien nach den Gesetzen der reinen Vernunft unterwerfen soll.

Diese Bestimmung hat die Philosophie auch wirklich in so fern geltend gemacht, als es gegenwärtig keine einzige empirische oder positive Wissenschaft giebt, in der sich nicht ein philosophischer Theil ausgebildet hätte, von dem sie ihre Principien empfängt und die ihr als rationale Grundlage gilt. So hat die Naturwissenschaft ihre Naturphilosophie, die Geschichte ihre Philosophie der Geschichte, die Philologie ihre philosophische Sprachlehre, die Theologie ihre Religionsphilosophie und philosophische Moral, die Jurisprudenz ihr Naturrecht, die Politik ihre philosophische Staatslehre und die Medizin ihre auf Naturphilosophie gegründeten Theorien und Systeme. Indessen ist darum doch die Gültigkeit des Rationalismus bei diesen Wissenschaften noch lange nicht hinlänglich gesichert, denn in der Anwendung dieser philosophischen Theile auf den empirischen Gehalt findet noch überall Streit und Widerstand statt. Es ist die unwissenschaftliche Empirie oder gar der todte, blinde Autoritätsglaube, der Positivismus, der sich gegen die Herrschaft der Vernunft und des freien Gedankens sträubt. Das bisher entwickelte Verhältniß der Philosophie zu der Empirie wird uns die gerechten Ansprüche des Rationalismus in allen besonderen empirischen und positiven Wissenschaften mit Sicherheit bestimmen lassen.

Alle Erfahrungswissenschaft geht in zwei große Sphären auseinander, die Natur und Geschichte, oder, wie Fichte sagt, das stehende oder dauernde, und das fließende Seyn.

Der eigenste Gegenstand der empirischen Erkenntnißweise ist die Natur, und unter allen Wissenschaften hat am entschiedensten den empirischen Character die Naturwissenschaft bewahrt. Der Reichthum und die Fülle der Erscheinungen der Natur eröffnet sich zunächst nur

der Anschauung und Erfahrung, und diese ihre empirische Grundlage ist ihr nie ungestraft entzogen worden. Wer kann es läugnen, daß die außerordentlichen Fortschritte, welche die Naturwissenschaft in der neuesten Zeit gemacht hat, mehr eine Frucht sorgfältiger Beobachtung, fleißiger Sammlung von Thatsachen, umsichtiger Experimente, kurz der Erfahrung ist, als der Speculation und daß manche speculative Richtungen nur Unheil in ihr gestiftet haben, indem sie im Widerspruch mit den sicheren Resultaten der Erfahrung, allerlei phantastische Träume von magnetischen Wundern, Sympathie, Gespenstern, Teufelsbesitzungen u. dgl. unterstützten und selbst religiöse Deutungen in die Naturwissenschaft einmischten. Es ist daher gerade jetzt Veranlassung genug vorhanden, ernstlich dagegen zu warnen, den Weg der sicheren und ruhigen Erfahrung nicht zu verlassen, und sich dem Strudel der speculativen Systeme oder den Hirngespinsten der Phantasterey zu übergeben. Dennoch aber darf man nie verkennen, daß auch die Naturwissenschaft ihren Rationalismus haben soll. Ohne ihr würde sie den Charakter als Wissenschaft aufgeben müssen, und sie bedarf desselben eben als Schutzmittel wider jene Verirrungen phantastischer Speculationen. Wie wenig eine bloße Aneinanderreihung einzelner Erscheinungen der Natur die Wahrheit der Natur darzustellen vermöge, ist schon oben gezeigt worden. Bei einer bloßen Naturbeschreibung, auch wenn sie über die Auffassung des Einzelnen zu einer systematischen Anordnung in Classen sich erhebt, darf also die Naturwissenschaft auf keinen Fall stehen bleiben, so wenig der untergeordnete Werth dieser beschreibenden Methode für die empirische Unterlage der Naturlehre verkannt werden darf. Wissenschaft ist Unterordnung des Einzelnen und Mannichfaltigen unter Gesetze der Einheit,

die Naturwissenschaft soll daher alle einzelnen Erscheinungen der Natur aus allgemeinen Gesetzen der Natur erklären, sie soll Theorie der Natur seyn. Jede Erklärung und Theorie setzt allgemeine und nothwendige Gesetze vor den Thatsachen voraus, die erklärt werden sollen, es muß also eine Naturphilosophie oder Metaphysik der Natur geben, welche die allgemeinen und nothwendigen Gesetze der Natur a priori, aus reiner Vernunft aufstellt. Allein ob gleich diese Naturphilosophie selbst, unabhängig von aller Erfahrung, ein Werk des freien Denkens, also rein philosophischer Natur ist, so muß die Naturwissenschaft als Theorie der Natur, doch nur an ihren empirischen Stoff gebunden bleiben. Nicht philosophische Construction der empirischen Erscheinungen der Natur, sondern theoretische Erklärung fordern wir für die Naturwissenschaft. Dafür ist nicht der synthetische Weg von Oben nach Unten, von den Principien und Gesetzen nach den Thatsachen, von den Ursachen nach den Wirkungen der in der Naturwissenschaft geeignete, sondern der umgekehrte analytische oder zergliedernde. Von den Thatsachen, den Erscheinungen, dem Mannichfaltigen muß die gesunde Naturwissenschaft allmählig zergliedernd zu allgemeinen Gesetzen aufsteigen. Die Induction, nicht die Speculation, ist die wahre naturwissenschaftliche Methode; sie schließt von den einzelnen Fällen auf die allgemeinen Regeln, von den Wirkungen auf die Ursachen zurück. Aber eben die Schlußform der Induction ist, wie die Logik lehrt, unmöglich, ohne daß allgemeine Gesetze, auf welche die Thatsachen bezogen werden, schon vorausgesetzt werden. Wie sollten wir darauf kommen, für Veränderungen, die wir in der Natur beobachten, Ursachen zu suchen, wenn das Gesetz der Causalität nicht schon vorher für uns

Gültigkeit hätte? Daher setzt eben diese allgemein anerkannte naturwissenschaftliche Methode der Induction, das Daseyn einer rationalen Grundlage, einer Naturphilosophie voraus. Schon der gemeine Verstand des täglichen Lebens setzt in seinen Beurtheilungen der Erscheinungen der Natur die Gültigkeit allgemeiner Gesetze voraus, er erkennt nichts Zufälliges in der Natur an, sondern er denkt sich Alles als bestimmt durch eine unabänderliche Naturnothwendigkeit. Die Einsicht von den Gesetzen dieser Naturnothwendigkeit ist die Naturphilosophie, sie sind die metaphysischen Gesetze der Natur, und die möglichst vollständige Unterordnung aller Erscheinungen der Natur unter diese Gesetze der Naturnothwendigkeit, die Erklärung aus ihnen, die Theorie der Natur, ist das wahre Ziel der Naturwissenschaft. Und eben darin besteht der wahre Rationalismus in der Naturwissenschaft.

Fast schwieriger scheint es, auch in der Geschichte einen Rationalismus geltend zu machen, auch hier die einzelnen Thatsachen, allgemeinen und nothwendigen Gesetzen unterzuordnen. In der Natur herrscht die Nothwendigkeit, und diese deutet auf allgemeine und nothwendige Gesetze hin, durch die alle Erscheinungen bestimmt sind; die Geschichte hingegen ist ein Werk der menschlichen Freiheit, sie besteht aus einer Reihe freier Handlungen der Menschen: wie sollen diese durch allgemeine und nothwendige Gesetze bestimmt werden, ohne die Freiheit des Menschen zu vernichten? Allein die Freiheit an sich, die ideale Freiheit, wird keineswegs aufgehoben, wenn wir auch alle Handlungen der Menschen, sofern sie in die Erscheinung eintreten, Gesetzen der Nothwendigkeit unterwerfen. Der menschliche Wille ist frei in der Idee, aber in seinen zeitlichen Erscheinungen fällt er den Gesetzen der Erscheinungswelt, d. i. den Gesetzen der Natur

anheim; frei ist nur das reine Wollen selbst, aber nicht seine Erfolge, und nur diese treten in der Geschichte als die Thaten der Menschen hervor. Die Freiheit an sich hat keine Geschichte, denn sie ist immer nur Eine und dieselbe in der Idee, nur ihre Erscheinungen wechseln, nur diese bilden die Geschichte. Die in dem wirklichen, zeitlichen Leben der Menschen wirkende Willensfreiheit, die s. g. psychologische Freiheit, ist selbst nur eine natürliche, endlich bedingte Kraft, die den allgemeinen Gesetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen ist. Denn auch der Geist des Menschen, so fern er in das zeitliche Leben eintritt, ist ein Gegenstand der Natur, Gesetzen der inneren oder psychischen Natur unterworfen. Ist nun also die Geschichte der Menschheit nichts anderes als die zeitliche Reihe der Lebensäußerungen des menschlichen Geistes, so muß sie eben so wie die Natur als Ein Ganzes, als ein in sich zusammenhängender Organismus, gleichsam als eine werdende Natur betrachtet werden dürfen, und es muß für die einzelnen Thatsachen der Geschichte eben so gut eine Erklärung aus allgemeinen Gesetzen, oder Theorie geben, wie für die Natur. Dieß ist die Idee und die Aufgabe, von der die Philosophie der Geschichte ausgegangen ist, die durch Herders geniale Geistesfülle eine bleibende Stelle in unserer Wissenschaft erhalten hat.

Daß die Grundlage der Geschichtswissenschaft empirisch seyn müsse, ist nicht minder streng festzuhalten als in der Naturwissenschaft. Die Geschichte hat es, wie die Naturwissenschaft, mit Erscheinungen in der Sinnenwelt zu thun, die sich unmittelbar nur der sinnlichen Wahrnehmung kund geben. Denn wenn auch die historische Erkenntnißweise bei weitem weniger aus eigener Anschauung schöpfen kann, sondern dem größten Theil

nach auf Zeugnissen Anderer beruht, so müssen doch auch diese Zeugenaussagen zuletzt auf eigener unmittelbarer Erfahrung beruhen, so daß die historische Erkenntniß ihrer letzten Quelle nach mit der naturwissenschaftlichen ganz empirisch ist. Die umfassende und gründliche Ermittelung der einzelnen historischen Thatsachen ist daher die nothwendige Grundbedingung einer wahren Geschichtswissenschaft, und es sey ferne, daß wir unter dem Nahmen einer rationalen oder philosophischen Behandlung der Geschichte, dem leichtfertigen und oberflächlichen Räsonnement über die Geschichte, ohne genaue Kenntniß der einzelnen Thatsachen, das Wort reden sollten. Allein so wenig in der Naturwissenschaft die bloße Naturbeschreibung, so wenig reicht in der Geschichte die bloße Geschichtserzählung hin, um die Ansprüche der Wissenschaft zu befriedigen. Die wahre Geschichtswissenschaft ist nicht bloß eine chronikenartige Aneinanderreihung und Aufzählung einzelner Ereignisse, nicht ein bloßes Nahmen-Register von Kaisern, Königen, Fürsten und Feldherrn, oder ein Sachregister von Kriegen, Schlachten und Erfindungen, nicht ein buntes Allerlei von Merkwürdigkeiten, eine Sammlung abgerissener Zeitungsartikel. Es ist Einheit und Ordnung, Plan und Idee in der Geschichte, und die Wissenschaft soll diese zum klaren Bewußtseyn bringen.

Deßwegen hat sich schon in der frühsten Geschichtschreibung in dem Pragmatismus ein rationales Element entwickelt, indem er die einzelnen Facta zur Einheit zu verknüpfen und den inneren Zusammenhang unter ihnen nachzuweisen suchte. Allem Pragmatismus aber liegt die Voraussetzung einer Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit in dem Gang der Geschichte zu Grunde. Er ist dasselbe in der Geschichtswissenschaft, was die Induc-

tion in der Naturwissenschaft: er sucht, wie diese, aus den einzelnen Thatsachen allgemeine Regeln zu abstrahiren; aber wie diese, bedarf er auch in seinen Abstractionen und Combinationen der Leitung ursprünglicher Gesetze; der ächte, wahrhaft wissenschaftliche Pragmatismus beruht auf der Philosophie der Geschichte. Nur zu leicht erscheint dem oberflächlichen Pragmatiker, der, nicht geleitet durch tiefere philosophische Ideen, Alles nur durch die Brille seiner gemeinen oder beschränkten Weltansicht betrachtet, die Geschichte als eine Kette von Narrheiten oder Verbrechen, als eine chronique scandaleuse, als ein Tummelplatz der Leidenschaften und Intriguen von Pfaffen und Diplomaten. Aber die Philosophie der Geschichte maße sich auch nicht an, die geschichtlichen Thatsachen selbst speculativ construiren zu wollen und sich aus ihren eigenen Begriffen ihre Geschichte selbst zu machen. Wie widerlich und kleinlich erscheint dem Freunde der geschichtlichen Wahrheit eine schellingisirte, hegelisirte Geschichte, die die unendliche Fülle und den unerschöpflichen Strom der Geschichte der Menschheit in den engen und todten Mechanismus der dialektischen Bewegung des Begriffes einzuzwängen und festzubannen sucht, und sich einbildet, in ihren armseligen speculativen Begriffen die ewigen Gesetze der göttlichen Weltordnung ergriffen zu haben. Die Gesetze, nach denen die Philosophie der Geschichte den Gang der Geschichte zu bestimmen sucht, sind nicht Gesetze der ewigen, idealen Weltordnung, sondern Naturgesetze der Entwickelung der Menschheit, sie sprechen nicht den göttlichen Weltplan aus, sondern sie lehren uns nur, nach welchen Gesetzen sich die Menschheit ihrer Natur nach entwickelt. Sie gelten daher nicht als constitutive sondern nur als regulative Principien: die Geschichte läßt sich nicht a priori construiren,

sondern nur allmählig aus den Gesetzen der menschlichen Natur erklären.

Die wahre wissenschaftliche oder rationale Grundlage der Geschichte ist daher die Anthropologie in ihrem ganzen Umfang. Die Geschichte der Menschheit muß den Gesetzen der menschlichen Natur unterworfen seyn. So werden also zunächst die Gesetze der geistigen Natur des Menschen das Entscheidende in der Geschichte seyn, und Psychologie erscheint uns so als der innerste Kern einer Philosophie der Geschichte. Psychologisch müssen sich die nothwendigen Bedingungen und die Stufen der Ausbildung des menschlichen Geistes bestimmen lassen. Aber der menschliche Geist entwickelt sich nicht selbständig allein aus sich selbst, sondern er ist an einen körperlichen Organismus gebunden und steht durch diesen in Wechselwirkung mit der ganzen äußeren Natur. Und so muß die Natur des menschlichen Körpers, das Verhältniß des Geistes zu dem Körper, es müssen die tausendfältigen Einflüsse der kosmischen Verhältnisse, des Klima's, der Nahrungsmittel, der gesellschaftlichen Verhältnisse, die natürlichen, auf Abstammung beruhenden körperlichen und geistigen Eigenthümlichkeiten der Menschenracen, der Volkscharaktere u. s. w. mit in die Rechnung aufgenommen werden, durch welche die allgemeinen Gesetze der Geschichte gebildet werden, und die Philosophie der Geschichte muß so die ganze Naturwissenschaft, so weit sie in einem Verhältniß zu der menschlichen Natur steht, in ihre Sphäre aufnehmen. Daß nun aber diese weite Sphäre des Wissens noch lange nicht erschöpft ist, daß also die Naturgesetze, von denen die geschichtliche Entwickelung der Menschheit abhängt, noch bei weitem nicht in ihrer Vollständigkeit erforscht sind, dieß leuchtet vollkommen ein. Daraus ergiebt sich aber, daß

die Philosophie der Geschichte nur mit großer Vorsicht und Bescheidenheit es wagen darf, ihre Gesetze zur Erklärung der geschichtlichen Thatsachen anzuwenden, und nur als ein sehr fernes, vielleicht nie zu erreichendes Ideal darf es ihr vor Augen stehen, der Gesetze der menschlichen Natur in ihrem Verhältniß zu der ganzen Natur sich so vollständig zu bemächtigen, daß ihr die ganze Geschichte als ein nothwendig bestimmtes Naturganzes, als ein in sich zusammengreifender Organismus vor Augen steht — eine vollständige Theorie der Geschichte der Menschheit.

Neben diesen theoretischen Gesetzen oder Naturgesetzen, muß die Philosophie der Geschichte auch noch praktische Gesetze oder Zweckgesetze enthalten, nach welchen die geschichtlichen Handlungen und Zustände der Einzelnen, der Völker und Zeiten auch praktisch beurtheilt werden. Diese Gesetze aber können keine anderen seyn, als die ethischen Zweckgesetze, die ewigen Ideen, durch welche dem menschlichen Leben seine Zwecke bestimmt sind. Die Geschichte der Menschheit muß denselben Zwecken unterworfen seyn, wie das Leben jedes Einzelnen, und nur das ist ein Historiker im wahren Sinne des Wortes, der die wahren Zwecke des Menschen als die Ziele der Geschichte richtig verstanden hat und nach ihnen das Ganze wie das Einzelne richtig zu würdigen weiß. Wie verschieden sehen wir nach verschiedenen Lebensansichten die Bedeutung der Geschichte aufgefaßt, je nachdem der Eine das sinnliche Wohlbefinden als das Höchste im Leben betrachtet, der Andere die rohe Tapferkeit und herrschsüchtige Eroberungssucht vor Allen preist, der dritte die Vervollkommnung der Industrie als Ziel der Geschichte ansieht, und darum die gemeinnützigen Erfinder als die höchsten Helden der Ge-

schichte rühmt, ein Anderer das Ideal der politischen Freiheit und vollkommenen Rechtsverfassung an die Spitze stellt, oder eine weichliche s. g. Humanität, einen idyllischen Rousseau'schen Naturzustand, eine Vollendung der Wissenschaft u. s. w. Nur die ewigen ethischen Ideen der Selbständigkeit des Geistes, die Ideen der Wahrheit, Frömmigkeit und Tugend, nur diese sind der wahre Maaßstab der praktischen Beurtheilung der Geschichte: sie sind der rothe Faden, an den sich Alles anreiht, und ohne den Alles in bedeutungslose Verwirrung auseinanderfällt oder doch zu einer todten Naturnothwendigkeit erstarrt. Die allmählige Verwirklichung der höheren ethischen Ideen des selbständigen Geistes in der Geschichte der Menschheit zu verfolgen, die Kette der freien geistigen Menschheitsbildung durch alle Trümmer und Zerstörungen der Geschichte nachzuweisen, das ist die Aufgabe des philosophischen Historikers, des Rationalismus in der Geschichte. —

Eine andere Frage ist freilich noch, in wie fern es erlaubt sey, dieses rationale Element in die historische Darstellung mit aufzunehmen, und es gilt wohl nicht mit Unrecht als ein Fehler in der Geschichtsdarstellung, wenn der Historiker statt der Erzählung der Facta nur darüber reflectirt und räsonnirt und allgemeine Ansichten aufstellt. Allein es giebt eine unmittelbare Einheit des Besonderen mit dem Allgemeinen, der Thatsachen mit den Gesetzen, welche, ohne daß man das Allgemeine oder die Gesetze selbst ausdrücklich ausspricht, doch der Anschauung klar ist; das ist die ästhetische, und diese darzustellen, ist die historische Kunst. Die ächte historische Kunst wird daher, ohne die allgemeinen Gesetze selbst auszusprechen, die einzelnen Facta so darzustellen wissen, daß ihr innerer Zusammenhang und ihre naturnothwendige organische Einheit von selbst anschaulich wird, sie wird, ohne die ethischen

Ideen und Zweckbegriffe immer im Munde zu führen, alles Einzelne doch so zu stellen wissen, daß es von dem Lichte der Ideen beleuchtet wird, und daß diese Ideen als die Seele und das Ziel der ganzen Geschichte hervorleuchten. Aber eben diese historische Kunst ist nicht möglich, ohne daß der Künstler selbst sich der allgemeinen theoretischen und praktischen Gesetze der Geschichte klar bewußt sey, denn er kann das Einzelne nicht in unmittelbare, anschauliche Einheit mit jenen stellen, ohne sie selbst begriffen zu haben; daher bleibt doch immer an den vollkommenen Historiker die Anforderung stehen, daß er sich des rationalen Elementes der Geschichtswissenschaft in demselben Grade bemächtigt habe, als des empirisch gelehrten. Und da ferner in der Wirklichkeit diese beiden Elemente der historischen Kunst und Wissenschaft wohl nie in dem vollkommenen Gleichgewicht und in der innigen Durchdringung vorkommen werden, da immer bald das empirische Element der gelehrten Forschung und treuen Erzählung des Einzelnen, bald das rationale der geistreichen Combination, der witzigen Vergleichung und der philosophischen Reflexion vorherrschen wird, so sollte jedes das andere als das ihm mangelnde ergänzende achten, und es muß als eine thörichte Beschränktheit angesehen werden, wenn der gelehrte Forscher und treue Erzähler auf die geniale Reflexion als Flachheit und Dilettantismus verächtlich herabsieht und nur seine Methode als die wahrhaft wissenschaftliche und ausschließlich gründliche gelten lassen will.

Sechste Vorlesung.

Verhältniß der Philosophie zu den Facultätswissenschaften; der Medicin, Jurisprudenz und Theologie.

Natur und Geschichte sind der Grund, aus dem alle anderen empirischen Wissenschaften hervorwachsen. Auf ihnen wurzeln nahmentlich auch die praktischen Wissenschaften, die man auch mit dem Nahmen der Facultätswissenschaften zu bezeichnen pflegt, die Theologie, Jurisprudenz und Medicin. Ihre Eigenthümlichkeit besteht darin, daß in ihnen nicht unmittelbar die Wissenschaft und die Wahrheit an sich und um ihrer selbst willen der Zweck ist, sondern daß sie sich dieser für andere Zwecke des Lebens als Mittel bedienen wollen. Daher sie auch angewandte oder Geschäftswissenschaften genannt werden. Ich spreche hier nicht davon, daß diese Wissenschaften sehr häufig zum gemeinen Handwerkszeug für den Lebensunterhalt und zur bloßen Erwerbsquelle herabgewürdigt werden, und deswegen den beschimpfenden Nahmen von Brodwissenschaften erhalten haben, sondern es liegt auch in ihrer reinen Bestimmung, daß sie nicht allein der Wissenschaft an sich dienen, sondern diese für Zwecke, welche, an sich nothwendig und achtungswerth, doch außerhalb der Wissenschaft liegen, anwenden. Der Theolog sucht sich wissenschaftlich über Religion und Moral aufzuklären, um für das öffentliche Leben der Frömmigkeit und Sittlichkeit praktisch zu wirken, der

Jurist eignet sich wissenschaftliche Kenntnisse der Gesetze an, um vermittelst ihrer Gerechtigkeit im Leben zu handhaben, der Arzt erforscht die Natur des Menschen und die Gesetze der Natur, um die Krankheiten des Menschen zu heilen. Immer ist die Wissenschaft hier nur Mittel für andere, wenn gleich edle Zwecke.

Alle diese Wissenschaften nun wurzeln zunächst auf empirischem Grund: empirisch gegebene Kenntnisse sind es, die sie auf das Leben anzuwenden suchen. Die Medizin entlehnt ihren ganzen wissenschaftlichen Gehalt allein aus der Naturwissenschaft, sie ist nichts anderes, als Anwendung der Naturwissenschaft auf den Zweck der Heilung von Krankheiten. Die Jurisprudenz und die Theologie aber sind Erzeugnisse der Geschichte: ihr Inhalt ist ihnen durch geschichtliche Ueberlieferung als positiver Inhalt gegeben, und auch er ist daher nur ein Gegenstand empirischer oder historischer Kenntniß. Wenn aber, wie wir bisher gesehen haben, Natur und Geschichte durch die Philosophie dem Grundsatz des Rationalismus unterworfen sind, so ergiebt sich schon hieraus, daß dieser auch in ihren Anwendungen die gleichen Rechte geltend machen müsse. Der Beruf der Philosophie, auch in diesen praktischen Wissenschaften im Interesse der freien Wissenschaft und der freien Geistesbildung überhaupt, den Rationalismus geltend zu machen, läßt sich aber noch näher im Einzelnen an ihnen nachweisen.

So klar auch die Nothwendigkeit einer philosophischen Grundlage, folglich auch die Gültigkeit des Grundsatzes des Rationalismus in der Medizin schon daraus einleuchtet, daß diese Wissenschaft gar nichts anderes ist, als angewandte Naturwissenschaft, die Naturwissenschaft aber, wie gezeigt wurde, auf den Charakter der Wissenschaftlichkeit schlechterdings verzichten muß, wenn sie nicht

eine Naturphilosophie und aus ihr eine rationale Theorie der Natur anerkennen will, so häufig findet man doch, nicht allein im Leben, sondern auch unter Aerzten selbst das Vorurtheil, daß die Medizin als Wissenschaft ganz allein aus empirischen Kenntnissen bestehe, und derjenige der beste praktische Arzt sey, der sich mit Theorien und Speculationen so wenig als möglich befasse, sondern ganz allein seinen praktischen Erfahrungen vertraue. Das letztere führt wieder auf den oben erörterten Streit zwischen Theorie und Praxis zurück, den wir hier nicht zu erneuern nöthig haben. Wir bemerken hier nur, daß jede Kunst und Praxis, also auch die ärztliche, gewisser Regeln, Gesetze, Methoden bedarf, daß diese nur aus der Wissenschaft entlehnt werden können, Wissenschaft aber nicht existiren kann ohne rationale Grundlage. Der bessere, gediegene Praktiker täuscht sich daher selbst, wenn er nur nach Erfahrungen zu handeln glaubt, denn der einfachste Kurplan ist unmöglich ohne Hypothesen, also ohne allgemeine Gesetze und Theorien; will sich aber der Praktiker auch dieser entschlagen, so wird er der gemeinen Routine, dem flachen Mechanismus, der geistlosen Quacksalberei anheim fallen, die gewiß weniger Vertrauen verdient als das rationale und theoretisch bestimmte Verfahren des philosophisch gebildeten Arztes. Auch haben von jeher die ausgezeichnetsten Aerzte, selbst wenn sie gegen die Theorien und Systeme eiferten, sich bestimmter Principien und Methoden, also philosophischer und rationaler Grundsätze, nicht erwehren können. Wer aber vollends in der Medizin als Wissenschaft den Werth philosophischer Grundlage bestreitet, der weiß nicht, was Naturwissenschaft sey. Schon der Vater der Medizin, Hippokrates, lehrte die Unzertrennlichkeit der Medizin von der Philosophie in seinem Ausspruch:

ιητρος φιλοσοφος ισοθεως, und Galenus führte diesen Zusammenhang beider Wissenschaften in einer eigenen Schrift (quod optimus medicus sit philosophus) aus. Die ganze Geschichte der Medizin aber lehrt auch unläugbar, daß sie sich immer unter dem Einfluß der Philosophie entwickelt hat, und das Daseyn medizinischer Theorien und Systeme beweist deutlich die Abhängigkeit dieser Wissenschaft von allgemeinen philosophischen Grundsätzen. Von Seiten der empirischen Medizin beruft man sich vielleicht aber auf den Unfug, der, wie nicht zu läugnen ist, so häufig mit diesen Theorien und Systemen getrieben worden ist, indem man von einseitigen Principien ausgehend und diese nach fehlerhafter speculativer Methode entwickelnd, die wohl bewährte Erfahrung verwirrte. Aber statt über diesen Unfug zu wehklagen und die Theorien und Systeme überhaupt als verderblich zu verschreien, hätte man besser gethan, den schlechten Theorien und den falschen Systemen bessere und wahrere entgegenzusetzen.

Daß auch der rohste Empirismus am Ende selbst doch wieder auf Theorien, aber freilich sehr mangelhafte, hinführt, beweist ja die Homöopathie, die ursprünglich im Widerspruch mit aller bisherigen Theorie von reiner Erfahrung ausgegangen, sich nun doch ihre eigene Theorie gebildet hat — wie schlecht sie auch seyn mag. Wer aber consequent bleiben will in der Verwerfung aller Theorie und alles Rationalismus in der Medizin, der wird unvermeidlich darauf hingedrängt, die Medizin nur auf eine Aufzählung vereinzelter Krankheitssymptome und eine dieser entsprechende Aufzählung durch die Erfahrung erprobter Heilmittel zu beschränken, wie wirklich neuerlich manche Homöopathen diese Wissenschaft zu behandeln angefangen haben. Wer dagegen nur im mindesten ver-

sucht, die einzelnen Symptome auf einen gemeinschaftlichen Grund zurückzuführen und unter einen allgemeinen Begriff einer Krankheitsform zusammen zu fassen, oder die einzelnen Heilmittel auf allgemeinere Kräfte der Natur zu beziehen, der betritt schon damit den verschrieenen Boden der Theorie und Hypothese, von wo aus er nun Schritt für Schritt bis zu den letzten Principien der Naturphilosophie fortgeführt wird. Von dem Begriff der einzelnen Krankheitsformen wird der denkende Arzt auf den Begriff der Krankheit überhaupt, von diesem auf den der Gesundheit, davon weiter auf den des Lebens, des Organismus u. s. w. getrieben, und so sieht er sich unwiderstehlich in das Gebiet der Physiologie, der Zoonomie hineingezogen, welche ihrer wissenschaftlichen Grundlage nach durchaus philosophischer Natur ist. Eben so wird ihn die nähere Untersuchung über die Beschaffenheit der einzelnen Heilmittel immer tiefer in die allgemeineren Begriffe und Gesetze von den Kräften und Stoffen der Natur hineinziehen, die ihren letzten Grund wieder nur in den höchsten Begriffen der Naturphilosophie finden. Wem es freilich bei dem Studium der Medizin um nichts weiter zu thun ist, als sich von dem durch Andere schon bereiteten Material medizinischer Kenntnisse so viel mechanisch anzueignen, als er nothdürftig braucht, um nachher durch seine Kunst sich den Lebensunterhalt zu erwerben, unbekümmert darum, wie Viele er seiner elenden Stümperei opfert, für den ist Philosophie eine Thorheit und Rationalismus in der Medizin ein leerer Schall. Dem gewissenhaften und denkenden Arzt hingegen, der auf eigenen Füßen stehen und selbst einsehen will, wie er zu verfahren habe, muß philosophische Bildung und rationale Methode als unumgänglich nothwendig, ja selbst als Gewissenssache gelten.

In den positiven Wissenschaften ist das Recht des Rationalismus noch weiter auszudehnen, als in den bloß empirischen; denn zu dem Bedürfniß der Vollendung der bloßen Empirie zu der wahren Wissenschaft kommt hier noch das Interesse der freien Geistesbildung, daß diese Wissenschaften zum Theil ganz über den Boden der Erfahrung in das freie, philosophische Denken hinüberführt. Besonnene Philosophie wird den Werth des Positiven im Leben nicht verkennen und wird daher auch nicht versuchen, alle positiven Wissenschaften in bloße philosophische Speculationen zu verflüchtigen. Die Fortbildung der Menschheit im Großen geschieht am Bande der Geschichte. Aus der Erbschaft der Geistesbildung der Vorzeit schöpft die Gegenwart Nahrung, aus ihr erwächst die Zukunft. Dem menschlichen Geiste ist es vermöge seiner Empfänglichkeit und sinnlichen Beschränktheit Bedürfniß, sich an ein Gegebenes und Feststehendes anzuschließen, um sich von da aus frei weiter zu bewegen. Männer von überwiegender Geisteskraft beherrschen geistig die Geschichte der Menschheit, ihrem mächtigeren Geiste unterwirft sich die große Menge der Schwächeren, ihre Lehren und Einrichtungen werden feststehende Normen des Glaubens und Gesetze. Im Besonderen sind für das öffentliche Leben und die geistige Gemeinschaft der Menschen bestimmte, allgemein geltende Formen ein unabweisliches Bedürfniß. So entstanden, nach dem Gesetze der Gewohnheit, positive Gesetze und positive Religionen, und die Wissenschaften, welche die Erkenntniß dieser positiven Formen zum Gegenstand haben, die positive Rechtslehre oder Jurisprudenz und die positive Religionslehre oder Theologie.

So weit nun diese Wissenschaften wirklich positive,

d. i. an einen gegebenen Inhalt gebundene sind, so weit stehen sie ganz auf dem Boden der Geschichte und können daher nur in der Weise der Geschichte erkannt werden, das heißt empirisch. Was bei den Römern als Recht gegolten habe und als solches auf unsere Zeit überliefert worden sey, was spätere Gesetzgeber als Gesetz festgestellt haben und was gegenwärtig als solches gilt, das ist historische Thatsache, das kann Niemand aus sich selbst erfinden, er muß es historisch lernen, erfahren. Eben so läßt sich auch nicht a priori feststellen, was das Christenthum sey, es muß historisch erkannt werden, was Christus und seine Apostel gelehrt haben, was die spätere Kirche über den religiösen Glauben festgestellt habe, was noch jetzt als kirchliches Dogma gelte. In dieser rein positiven Gestalt aber können diese Wissenschaften durchaus nicht stehen bleiben, sondern sie werden in zweierlei Hinsicht nothwendig darüber hinaus getrieben. Zuerst, in so fern das Positive empirisch erkannt wird, das empirische Wissen für sich aber den Ansprüchen der Wissenschaft nicht genügt, ist schon zur bloßen Auffassung und zum Verständniß des Positiven als solchem, wie zu allem Historischen, Philosophie erforderlich. Dazu kömmt aber noch, daß das Positive gar nicht bloß historische Bedeutung haben soll, nicht bloß als Thatsache, als ein in der Vorzeit Gegebenes erkannt werden soll, sondern es soll auch für unser gegenwärtiges Leben eine Gültigkeit haben, es muß also über die bloß historische Auffassung noch eine andere kennen, durch welche es in seinem Verhältniß zu den Zwecken des Menschenlebens und zu der Fortbildung desselben betrachtet wird. Eine solche Betrachtungsweise ist aber nur jenseits des Geschichtlichen in der Philosophie möglich. Die Wissenschaft soll also über das Positive, das Bestehende hinaus füh-

ren, sie soll das Recht und die Religion fortbilden, und dieß kann nur unter der Leitung philosophischer Grundsätze geschehen; hier tritt also der Rationalismus in seiner vollen Bedeutung, als Unabhängigkeit des freien Denkens von irgend einem Gegebenen, hervor.

Dieser Grundsatz des Rationalismus findet bei dem heutigen Zustand der Wissenschaft am wenigsten seine volle Anerkennung in der Jurisprudenz. Zwar ist schon längst als rein rationales Element dieser Wissenschaft die philosophische Rechtslehre oder das s. g. Naturrecht ausgebildet und in den Kreis der juristischen Disciplinen aufgenommen worden; allein über die richtige Anwendung dieses Elements auf die positive Rechtslehre ist die Mehrzahl der gewöhnlichen Juristen zu keinem klaren Bewußtseyn gelangt. Die strenge begriffsmäßige und äußerlich durch den Buchstaben bestimmte Form, die positiven Gesetze, verbunden mit der Autorität der zwingenden Staatsgewalt, mit der sie im Leben auftreten, überhaupt die Richtung des ganzen juristischen Studiums auf das Aeußerliche und Formelle im Leben, verleiht der positiven Seite der Jurisprudenz leicht eine zwingende, geisttödtende und erstarrende Gewalt über die schwächeren, durch allgemeine Geistesbildung nicht erweckten und gehobenen Seelen. Daher kömmt es, daß wir so viele Juristen vom gewöhnlichen Schlage blind an dem todten Buchstaben des positiven Gesetzes hängen sehen, unempfänglich für selbständiges Nachdenken über den tieferen Sinn und Geist der Gesetze, über die Zweckmäßigkeit derselben und über die Ziele ihrer Fortbildung und Vervollkommnung. Solche blinde Maschinenjuristen, die die positiven Rechtsbestimmungen nur geistlos mechanisch eingelernt haben, um sie eben so geistlos mechanisch wieder anzuwenden, können freilich keinen Begriff haben

von der Bedeutung eines Rationalismus in der Rechtswissenschaft. Das Naturrecht, wenn sie von einem solchen gehört haben, gilt ihnen doch nur als ein Spielwerk müssiger Köpfe, das sie als solide Juristen ganz und gar nichts angeht, weil seine Bestimmungen nicht von den höchsten Landesbehörden als Gesetze sanctionirt sind, also zur Entscheidung der Rechtshändel nicht brauchbar sind. Der todte Buchstabe des wirklich bestehenden Gesetzes, wie er in ihrem Landrecht oder in dem Corpus juris ausgesprochen und sanctionirt ist, gilt ihnen als das Recht an sich, und von einer über allen wirklichen Gesetzen erhobenen, ursprünglichen Rechtsidee, deren zeitlich veränderliche Hülle oder Körper jene bestehenden Gesetze nur sind, haben sie keine Ahnung. Deswegen halten sie die bestehende Rechtsverfassung entweder für die unabänderlich gültige und unverbesserliche, und weisen dann alle Versuche, sie nach naturrechtlichen oder philosophischen Begriffen zu verbessern, als unbefugte Neuerungssucht und sträfliche Rechtsverletzung entschieden ab, oder, wenn sie billiger urtheilen, so gestatten sie dem Gesetzgeber allenfalls, bei der Einführung neuer Gesetze philosophische Rechtsbegriffe mit zu Hülfe zu nehmen, und gestehen daher den höchsten, zur Gesetzgebung berufenen Staatsbeamten, die Nützlichkeit der Beschäftigung mit dem Naturrecht zu, schließen dieses dagegen von der Anwendung der positiven Gesetze auf das strengste aus, und beruhigen dadurch die große Mehrzahl der Juristen, die es nur in untergeordneter Stellung als Richter oder Rechtsanwälte mit der Anwendung allein zu thun haben, wenn sie sich aller Kenntniß der Philosophie des Rechts auf das sorgfältigste enthalten.

So klar sich auch diese Ansicht als eine gänzlich unwissenschaftliche, nur dem Schlendrian der gemeinen

handwerksmäßigen Rechtspraxis angehörige darstellt, so hat sie sich dennoch, wenn auch in weniger greller Gestalt, auch in der Wissenschaft geltend zu machen gesucht. Denn diese Ansicht ist es im Grunde, die in derjenigen juristischen Schule hervorgetreten ist, die man treffend die legalistische oder dogmatische genannt hat, weil sie die Rechtswissenschaft in der Kenntniß der bestehenden Gesetze allein für vollendet hält, und zwar so, daß sie diese Gesetze als etwas schlechthin Gegebenes oder Fertiges auffaßt, ohne ihren tieferen historischen Sinn und philosophischen Geist zu erforschen. Den Ansprüchen der Wissenschaft glaubt sie schon dadurch genügt zu haben, daß sie das empirische Material der einzelnen Gesetze nach einer strengen logischen Form in Definitionen und Beweisführungen anordnet, oder daß sie sich auch wohl erlaubt, die bestehenden Gesetze nach dem s. g. gesunden Menschenverstande, d. h. bei diesen Leuten, nach einem seichten Räsonnement ihres Gutdünkens zu deuten, weshalb sie sich auch bisweilen sehr mit Unrecht den Nahmen einer rationalen Jurisprudenz angemaaßt hat. Daß aber diese Ansicht für die Anwendung eben so unzureichend und beschränkt sey, als für die Wissenschaft und für die Gesetzgebung, läßt sich schon aus der oben entwickelten Unzulänglichkeit alles bloß empirischen Wissens deutlich darthun. Wer die Gesetze richtig anwenden will, der muß sie vor allen Dingen vollständig verstehen; das wahre Verständniß aber ist nur das Wissenschaftliche, aus Principien abgeleitete, und die letzten Principien des Verständnisses des positiven Rechts sind die philosophischen Rechtsbegriffe. Den wahren Sinn der Gesetze giebt nicht das äußere, todte Wort, sondern der Geist derselben. Der Geist der Gesetze aber läßt sich nur theils aus der geschichtlichen Entstehung und Fortbildung derselben,

theils aber und vorzüglich aus der ursprünglich in dem menschlichen Geiste lebenden Idee des Rechts und den philosophischen Grundbegriffen des Rechts erkennen. Derjenige Richter, der nur am starren todten Buchstaben des Gesetzes klebt, der diesen nicht durch den Geist und die Idee des Rechts zu deuten versteht, wird unendlich oft gerade in den schreiendsten Widerspruch mit dem wahren Sinne und Zweck des Gesetzgebers treten und die Gerechtigkeit am härtesten verletzen. Das ist der Sinn des Spruches: summum jus summa injuria. Keineswegs soll damit dem Richter die Befugniß eingeräumt werden, sein Gutdünken und seine subjective Ueberzeugung an die Stelle des bestehenden Gesetzes zu stellen, sondern er soll nur dieses Gesetz selbst nicht nach seiner äußerlichen todten Form, sondern nach seiner inneren geistigen Bedeutung anwenden, welche nur aus der allgemeinen Rechtsidee begriffen werden kann. Daß aber diese Ansicht noch viel weniger auf den Charakter der Wissenschaftlichkeit Anspruch machen dürfe, bedarf, nachdem wir schon oben gesehen haben, wie wenig ein nur logisch geordnetes Aggregat einzelner empirischer Materialien diesen Nahmen verdiene, keiner weiteren Erklärung.

Im Verhältniß zu dieser ganz äußerlichen und todten legalistischen Ansicht ist die der s. g. historischen Schule schon als ein wesentlicher Fortschritt zu betrachten. Ihr gilt das positive Gesetz nicht als ein schlechthin Gegebenes und Fertiges, sondern als ein geschichtlich Gewordenes und noch Werdendes. Sie sucht daher den Sinn desselben aus seinem Zusammenhang mit der Vorzeit, aus der ursprünglichen Natur des Rechtsinstituts und aus dem Geist des Volkes zu begreifen. Sie ist der Pragmatismus in der Rechtswissenschaft, und führt diese also, in so fern sie eine positive Wissenschaft ist, ihrer

wissenschaftlichen Vollendung wesentlich näher. Vollständig aber wird den Ansprüchen der Wissenschaft an die Jurisprudenz erst Genüge geleistet durch die Grundsätze der ächten rationalen Schule. Die Wissenschaft der historischen Schule ist nur eine Mitte ohne Anfang und Ende, ein Fragment ohne Ausgangspunkt und ohne Endpunkt, ohne Principien und ohne Ziele. Sie stellt das Recht in seiner historischen Entwickelung dar, sie setzt sein Daseyn und seine Gültigkeit voraus als historisches Factum; aber sie weist nicht nach, wie das Recht überhaupt in die Geschichte komme, welchen Ursprung es in der menschlichen Natur habe, und eben so wenig zeigt sie, wohin seine Entwickelung gehe, nach welchem Ziele es sich in seiner Fortbildung bewege. Beides aber kann nur die ursprüngliche Idee des Rechts geben, welche vor aller Geschichte in dem Geist des Menschen wurzelt und über alle Geschichte hinaus, dieser den Weg und das Ziel ihrer Bewegung zeigt. Und hier sehen wir den Rationalismus seine Rechte an die Jurisprudenz geltend machen, denn hier kann nur die philosophische Ansicht des Rechts genügen. Daß überhaupt das Recht, oder vielmehr nur Rechte in dem Leben der Menschen gegolten haben und noch gelten, davon giebt uns allerdings die historische Schule Kunde, aber warum es gelte und gelten müsse, auf welchen Gründen sie beruhen, das vermag nur der rationale Jurist aus der Philosophie des Rechts nachzuweisen. Nur er vermag den Ursprung des Rechts in der höheren geistigen Natur des Menschen aufzuzeigen, nur er kann es darthun, daß es auf der Würde des Menschen als Vernunftwesen beruhe und mit dem sittlichen Gefühl aus derselben Quelle entspringe. Dem historischen Juristen kann die Rechtsordnung nur als eine äußere, physische Macht erscheinen, die nun ein-

mal im Leben und in der Geschichte sich geltend gemacht hat; nur dem rationalen, von der Philosophie des Rechts ausgehenden Juristen erscheint sie als eine innere, geistige, moralische Macht, der sich der Mensch aus freiem sittlichem Entschluß unterwirft. Nun wird allerdings diese freie Rechtsidee, in so fern sie als historische Erscheinung auftritt, wie alles Geistige, selbst Tugend und Frömmigkeit, der Naturnothwendigkeit der Geschichte unterworfen, und diese durch ihren juristischen Pragmatismus nachzuweisen, ist die Bestimmung und die Wahrheit der historischen Schule. Sobald es sich aber um die Fortbildung der Rechtsverfassung für uns selbst handelt, so zeigt sich wieder die Unzulänglichkeit der historischen Schule, die uns nur sagen kann, was und wie das Vorhandene geworden sey, aber nicht, was nun werden solle. Dem Historiker mag aus seinem Standpunkte die Bildung der Rechtsverfassung als ein natürlicher Proceß blinder Naturkräfte erscheinen, wie das Wachsthum eines Baumes aus seinen Wurzeln und Stamm, und so mag er die Veränderungen der Rechtsordnungen größtentheils aus der Macht der Gewohnheit zu erklären wissen; aber die blinde Naturkraft und die Gewohnheit auch als Princip der Fortbildung der Rechtsverfassung aufzustellen, das heißt die höhere vernünftige Natur des Menschen verhöhnen. Der Mensch soll nicht träge zuschauen und warten, welche Rechtsordnung ihm die Geschichte wohl bringen werde, sondern die Geschichte selbst soll das Werk seiner freien That seyn, und mit klarem Bewußtseyn ihrer Ziele soll er thatkräftig in die Fortbildung der Rechtsordnung eingreifen. Und dafür kann ihm nur der Rationalismus der Jurisprudenz als wahrer Führer dienen, der durch freies philosophisches Denken die ewige und reine Idee des Rechts zum verständigen Bewußtseyn

bringt und diese Idee als Naturrecht oder Vernunftrecht entwickelt, der alle positiven Rechtsbestimmungen nur als unvollkommene Versuche ansieht, jene ewige Idee zu realisiren, und das positive Recht immer mehr nach der Norm des Vernunftrechtes zu vervollkommnen strebt. Wir können dabei die unter den neueren Rechtsphilosophen aufgeworfene Streitfrage ganz unentschieden lassen, in wie weit es möglich sey, aus der bloßen Vernunft nach bestimmten Begriffen ein vollständiges Rechtssystem zu entwickeln; denn auch wenn dieses möglich wäre, was mit Recht bestritten wird, so wird der besonnene Rechtsphilosoph oder rationale Jurist dieses System des Vernunftrechts doch nicht unmittelbar und unbedingt im Leben geltend machen wollen, sondern er wird das Neue immer an das historisch Gegebene anknüpfen und nur eine stetige Weiterbildung der Rechtsverfassung für heilsam halten. Wäre nur diese Maxime der Anknüpfung des Neuen an das historisch Bestehende der Sinn der historischen Schule, so wäre sie darin ganz einig mit der rationalen, die keineswegs auf die philosophische Rechtslehre allein vertraut, und deswegen am richtigsten als historisch-philosophische Methode bezeichnet werden kann.

Bei weitem entschiedener als in der Jurisprudenz hat sich der Rationalismus schon seit längerer Zeit in der Theologie geltend gemacht. Die Religionsphilosophie ist hier nicht bloß neben der positiven Theologie und außerhalb derselben zur Entwickelung gekommen, sondern sie ist hier als wesentliches, gestaltendes Element in das Innere der Theologie selbst eingedrungen und in ihr als solches anerkannt. Es gilt, wenigstens bei dem größeren Theile der heutigen Theologen als herrschende Maxime, daß die religiösen Lehren mit der Vernunft in Uebereinstimmung stehen müssen, wenn sie als gültig an-

erkannt werden sollen. Dieß erklärt sich auch vollkommen aus der Natur des Gegenstandes, mit dem es die Theologie zu thun hat. Die Religion kündigt sich dem Bewußtseyn unmittelbar als etwas Inneres und Geistiges an, und läßt daher nicht leicht jene äußerliche und todte Auffassung zu, welche das positive Recht so sehr begünstigt. Die religiösen Gefühle, die sich auf das Verhältniß des Menschen zu dem höheren göttlichen Seyn beziehen, lenken dadurch unwillkührlich das Nachdenken auf die höchsten Probleme der Philosophie. Unter allen empirischen und positiven Wissenschaften begünstigt daher die Theologie am meisten das Studium der Philosophie, und öffnet dadurch unter allen am willigsten dem Rationalismus den Eingang. Zugleich aber ist hier auch der Positivismus dadurch in dem schroffsten Gegensatze gegen den Rationalismus aufgetreten, daß das Positive sich hier nicht bloß auf die Autorität der Geschichte, die doch immer nur eine menschliche und natürliche, also auch menschlich und natürlich auffaßbar ist, sondern auch auf die übernatürliche, göttliche Autorität der Offenbarung stützt. So sehen wir hier die Systeme des Rationalismus und Supranaturalismus schon seit geraumer Zeit in heftigem Kampfe einander gegenüber stehen. Für unseren Zweck aber, die Rechte des Rationalismus gegen das Positive in der Theologie geltend zu machen, haben wir nicht nöthig, auf den Streit dieser beiden Systeme über die Gültigkeit einer göttlichen Offenbarung des Christenthums einzugehen. Denn auf der Einen Seite wird der Rationalismus nicht in Abrede stellen, daß der Theologie in der christlichen Religion ein positiver Inhalt gegeben sey, der, mag er nun als das Resultat des menschlichen und natürlichen religiösen Lebens der Vorzeit, oder als Wirkung göttlicher Kraft betrachtet werden,

zunächst nur empirisch als historisches Factum erkannt werden kann. Auf der andern Seite aber muß auch der Supranaturalismus, wenn er nicht völlig zum todten Buchstabenglauben und zur blinden Autorität erstarrt ist, zugeben, daß diese christliche Religion, sey sie uns nun durch göttliche Offenbarung oder durch natürliche, geschichtliche Entwickelung gegeben, nicht als ein todtes Factum außer uns stehen bleiben, oder als ein unserem inneren Leben fremdartiges Joch, unter das wir uns nur passiv zu beugen hätten, aufgedrungen werden soll, sondern daß sie in das Innere unseres geistigen Lebens aufgenommen werden muß. Was aber in das geistige Leben des Menschen aufgenommen werden soll, das muß auch durch den Geist selbst, mit Selbstthätigkeit aufgenommen werden, denn der Geist ist keine bloße Empfänglichkeit, der man willkührlich, wie einer Tafel weichen Wachses, jede Form von Außen aufdrücken könnte. Was in den Geist eingehen soll, das muß der Natur und Anlage des Geistes entsprechen, denn in den Geist vermag nichts ihm Fremdes einzudringen. Die christliche Religion soll in dem eigenen Geiste des Menschen religiöse Ueberzeugung werden, sie muß also den Gesetzen der Vernunft entsprechen, sie muß sich einer Prüfung der Vernunft unterwerfen. Sie soll ferner im Gefühl und That wirksam werden, sie muß also die inneren religiösen Bedürfnisse des menschlichen Herzens befriedigen und den Gesetzen des menschlichen Thatlebens gemäß seyn. Sie muß mit Einem Worte mit der ursprünglichen Anlage und Idee der Religion in uns zusammen stimmen, wenn sie in unserem Inneren Wurzel fassen soll. Der Anlage und Idee der Religion aber werden wir uns wissenschaftlich nur in der Religionsphilosophie bewußt, sie muß also als höchste Bedingung anerkannt werden,

unter der das positive Christenthum Gültigkeit im Leben erhalten kann.

Durch dieses nahe Verhältniß, in welchem die Religion zu der Philosophie steht, muß sich schon der praktische Theolog in seiner praktischen Thätigkeit als Lehrer der Religion im Volke und als Führer des öffentlichen religiösen Lebens in der Gemeinschaft, dringend aufgefordert, ja fast unvermeidlich getrieben fühlen, eine Verständigung und Sicherstellung seiner religiösen Lehre in seiner eigenen Vernunft zu suchen, und dafür mehr oder weniger auf die letzten philosophischen Principien zurückzugehen. Daß der Geistliche, als Diener der christlichen Kirche, berufen ist, im Sinne der Kirche die Lehre des historisch überlieferten Christenthums zu verkündigen, das kann schlechterdings nicht die Pflicht für ihn begründen, seine eigene religiöse Ueberzeugung zu verläugnen oder sich einer solchen ganz zu entschlagen und im Widerspruch mit ihr zu lehren, was die Kirche gebietet. Der Geistliche soll nicht ein willen- und gedankenloses Handwerkszeug, nicht ein Knecht der Kirche seyn, sondern ein freies Organ derselben. Er kann nur Diener der Kirche seyn, sofern er mit freier Ueberzeugung ihre Lehre sich angeeignet hat. Was er lehrt, das soll ihm als Wahrheit gelten, und nur der gewissenlose Volkstäuscher kann etwas Anderes lehren, als wovon er überzeugt ist. Der Prediger oder der Katechet will für seine Lehre Ueberzeugung wecken in seinen Zuhörern, er muß sie also auf die Bedingungen menschlicher Ueberzeugung, auf die Gesetze der Vernunft beziehen. Er will durch seine Lehre auf die religiöse Gesinnung und Handlungsweise der Menschen wirken, er muß also die Natur des religiösen Gefühles kennen, wenn er es treffen will durch sein Wort. Nur der rational gebildete Geistliche, der den Zusammenhang der

christlichen Religion mit der ursprünglichen Anlage und der allgemeinen Idee der Religion im Menschen kennt, wird sie in das Innere der Menschen einzuführen und in ihm zum Leben zu erregen wissen: der blinde Sklave des Buchstabens, der sie nur als ein Aeußeres, historisch Gegebenes auffaßt, wird auch nur Aeußeres, nur leeres Ceremonienwesen und todtes opus operatum durch seine Lehre bewirken.

In der Theologie als Wissenschaft ist das Bedürfniß des Rationalismus zwar nicht größer, aber doch noch einleuchtender als in der theologischen Praxis. Wir werden dasselbe auch hier in seiner doppelten Beziehung, theils auf die wissenschaftliche Auffassung des positiven Gehaltes der Theologie, theils auf die freie Fortbildung desselben nachweisen. In Rücksicht des ersteren Momentes muß vor Allem das ziemlich weit verbreitete Vorurtheil, wozu leider auch ein falscher Rationalismus selbst bisweilen Veranlassung gegeben hat, beseitigt werden, als ob der Rationalismus den Werth und die Gültigkeit alles Positiven zu vernichten und die Theologie in eine bloße Vernunftlehre zu verwandeln strebe. Gerade dem gründlicheren Rationalismus, der die ursprüngliche religiöse Natur und Anlage des Menschen kennt, muß es am meisten klar werden, daß dem Menschen als Nahrung und Belebung der individuellen Frömmigkeit, noch mehr aber für die sichere Gestaltung des öffentlichen religiösen Lebens in der Gemeinschaft und für die stetige historische Fortbildung der Religion im Großen, positive Formen der Religion ein unabweisliches Bedürfniß sind. Die Religionsphilosophie lehrt uns nämlich, daß der reine Gehalt der religiösen Ueberzeugung wissenschaftlich nur in negativen Ideen, welche das Ewige im Gegensatze mit dem Endlichen, das Göttliche im Gegensatze mit dem

Weltlichen darstellen, ausgesprochen werden kann. Diese reinen Ideen erhalten dadurch erst wieder eine affirmative Gestalt, daß das religiöse Gefühl das Ewige ästhetisch in dem Endlichen dargestellt findet, in ihm ahnet, oder das Endliche als Bild oder Symbol des Ewigen anerkennt. So vermittelt das religiöse Gefühl der Ahnung das Ewige mit dem Endlichen, die Ideen mit der Wirklichkeit und dem zeitlichen Leben, indem es die Erscheinungen der Natur und des Menschenlebens nach den Ideen des Ewigen deutet und diese im Sinne der göttlichen Weltordnung auffaßt. Die äußere Natur mit ihren schönen Formen ist uns aber doch nur ein schwaches Abbild des Ewigen und Göttlichen im Vergleiche mit dem geistigen Leben der Menschen selbst. In der Erscheinung der Selbständigkeit des Geistes kündigt sich uns am unmittelbarsten und am reinsten das ewige, göttliche Seyn an, und so wird uns die Geschichte der Menschheit die reichste Quelle zur Erregung unsers religiösen Gefühls und zur Belebung der religiösen Ideen. In dem religiösen Leben der Vorzeit besonders findet unser eigenes religiöses Leben Erweckung und Nahrung und die Helden in der Frömmigkeit gelten uns als Symbol der Ideen des Ewigen. So ist uns Christen in der Person Christi ein reines Bild des wahren religiösen Lebens erschienen, in seiner Lehre und in seinem Leben ahnen wir göttlichen Geist und göttliche Kraft, in ihm finden wir sichtbar und wirklich wieder, was uns als Idee und Anlage in der Seele wohnt, an ihn knüpfen sich daher unsere religiösen Gefühle und Vorstellungen, in ihm wird uns die ursprüngliche religiöse Wahrheit lebendig. Dazu kommt noch das Bedürfniß der religiösen Gemeinschaft. Denn wie jede ursprüngliche Richtung des geistigen Lebens, so führt auch die Religion nothwendig zur reli-

giösen Gemeinschaft. Wie das Recht und die Sittlichkeit sich die Form ihrer Gemeinschaft in dem Staate schafft, so die Religion in der Kirche. Die Bande der religiösen Gemeinschaft aber sind gemeinschaftliche, religiöse Symbole, d. h. gemeinschaftliche, äußere Formen, in die sich die unveränderlichen religiösen Ideen einkleiden, in denen sich das religiöse Gefühl findet und vereinigt, durch die es sich versteht und mittheilt. Sie sind der Körper des gemeinsamen religiösen Geistes einer Gemeinschaft. Diese Symbole aber schafft die Geschichte. Eine religiöse Gemeinschaft bildet sich dadurch, daß in irgend einer geschichtlichen Erscheinung sich Vielen das Göttliche mit besonderer Klarheit offenbart, und daß diese nun in dieser Erscheinung ein gemeinsames Symbol finden, in dem sich ihr religiöses Leben vereinigt und versteht. So hat sich die christliche Gemeinschaft dadurch gebildet, daß in Christo ein erhabenes und reines Bild des Göttlichen Vielen offenbar wurde, die Person Christi wurde der Vereinigungspunkt der christlichen Gemeinschaft, und das Ursymbol, aus dem sich im Fortgang der Geschichte die ganze christliche Symbolik entwickelte, welche den positiven Gehalt der christlichen Lehre ausmacht.

Es erhellt also daraus hinlänglich, daß dem ächten Rationalismus das Positive immer als ein wesentliches Element in dem religiösen Leben gelten muß, und daß im Besonderen dem christlichen rationalen Theologen das positive oder historisch gegebene Christenthum heilig seyn müsse. Deswegen muß es auch der Rationalismus als die erste Aufgabe der Theologie als Wissenschaft anerkennen, das historische oder positive Christenthum in seiner innersten Eigenthümlichkeit zu erforschen und getreu, ohne willkührlich rationalisirende Verdrehung, darzustellen.

Aber wie sollte nur die Lösung dieser Aufgabe möglich seyn, ohne Beihülfe rationaler Elemente? Wie wollte man die wahre historische Eigenthümlichkeit des Christenthums als besondere Form der Religion verstehen, ohne vorerst zu wissen, was Religion an sich sey, und ohne jene in ihrem Verhältniß zu der allgemeinen Idee der Religion gedacht zu haben? Nur die Philosophie der Religion kann uns die verschiedenen geschichtlichen Formen der Religion nach ihren verschiedenen Bildungsstufen und nach ihren verschiedenen Richtungen anzuordnen und zu beurtheilen lehren, und so kann auch die Eigenthümlichkeit des Christenthums nicht anders richtig verstanden werden, als so, daß ihm nach allgemeinen philosophischen Maximen der Beurtheilung der Geschichte der Religionen, seine eigenthümliche Stellung in der Entwickelungsreihe und unter den naturgemäßen verschiedenen Richtungen der Religionen angewiesen, und hiernach der Grad der Vollkommenheit desselben und sein Verhältniß zu der Idee der Religion bestimmt werde. Auch die reichhaltigste Anhäufung exegetischer und historischer Materialien zur empirischen Ermittelung des positiven Christenthums kann diese begriffsmäßige, auf die philosophische Grundidee der Religion zurückgehende Bestimmung der Eigenthümlichkeit des Christenthums nicht ersetzen.

Die wichtigere Bestimmung des Rationalismus tritt aber erst da ein, wo es sich um die Fortbildung — nicht der Theologie allein, sondern des religiösen Lebens selbst handelt. Hier erhebt sich freilich auch am heftigsten und schroffsten der Widerstreit gegen den Rationalismus. Denn der Supranaturalismus betrachtet das Christenthum als einmal für immer vollendete göttliche Offenbarung der unbedingt wahren und vollkommenen Reli-

gion, über welche hinaus es schlechterdings keine weitere Vervollkommnung geben könne. Indessen, wie es sich auch mit der Richtigkeit dieser Offenbarungstheorie verhalten möge, als unumstößliche Thatsache steht es wenigstens fest, daß der menschliche Geist in seiner Entwickelung unaufhaltsam weiter schreitet, daß für ihn Stillstand Tod ist, und daß er sich nie in irgend einer Beziehung in ewig feststehende Formen festbauen läßt. Dem Supranaturalismus bleibt also nichts übrig, als entweder seine Theorie von einer für immer abgeschlossenen Offenbarung des Christenthums im Widerspruch mit dem Gesetze des unendlichen Fortschrittes des Menschengeistes starr und geistlos festzuhalten, und so den thörichten Versuch zu wagen, dem allmächtigen Strome der Geschichte in seinen todten Formen des positiven Christenthums einen Damm entgegensetzen zu wollen; oder seine Offenbarungstheorie auf irgend eine Weise mit dem Fortschritt des Geistes in Einklang zu bringen, und dadurch dem Rationalismus die Herrschaft über sich einzuräumen. Und so hat denn auch wirklich der mildere Supranaturalismus unserer Zeit den Fortschritt des religiösen Lebens in der christlichen Kirche bald als eine allmählige Entwickelung der in dem Urchristenthum noch verhüllt enthaltenen göttlichen Wahrheit, bald als eine fortgesetzte Wirkung der in der christlichen Offenbarung in die Geschichte eingetretenen Kraft des Gottesgeistes dargestellt. Jedenfalls ist damit die göttliche Offenbarung ihrer Entwickelung nach den Gesetzen der natürlichen Entwickelung des Menschengeistes überhaupt, mithin auch dem für diese geltenden Princip der Vernunft unterworfen.

Die Aufgabe der Theologie als Wissenschaft ist es aber hauptsächlich, das religiöse Leben in der christlichen

Kirche den Gesetzen der Vernunft gemäß immer mehr auszubilden, also das Positive, historisch Gegebene, kirchlich Festgesetzte nach Principien der Vernunftreligion zu läutern und umzubilden. Diesen Act der Läuterung und Fortbildung zu vollziehen, ist hauptsächlich Aufgabe der Dogmatik. In ihr muß also ihrem Wesen und ihrem Zweck nach der Rationalismus das herrschende Princip seyn. Daß damit nicht eine Verwandlung der christlichen Dogmatik in eine bloße abstracte Religionsphilosophie, eine Verflüchtigung des eigenthümlich christlichen Gehaltes in die allgemeinen philosophischen Ideen der Religion gemeint seyn könne, ergiebt sich schon aus der oben entwickelten hohen Bedeutung des Positiven aus dem Standpunkte des Rationalismus selbst. Der ächte Rationalismus wird immer von dem Positiven und historisch Gegebenen ausgehen und an dieses seine wissenschaftlichen Erörterungen anknüpfen, weil er nur dadurch seine Beziehung zu der Kirche und dem wirklichen religiösen Leben, dem er dienen will, bewahren kann. Aber er wird freilich auch nicht die Aufgabe der Dogmatik damit für erschöpft halten, wie es eine bedeutende neuere theologische Schule thut, daß er diesen in der Kirche geltenden Glaubensgehalt in wissenschaftlichem Sinn und Zusammenhang darstellt, sondern er wird über das Bestehende hinaus das Wahre und Bessere geltend zu machen streben. Der richtige Grundsatz des Rationalismus in der Dogmatik ist freie Kritik des bestehenden Glaubens durch die wissenschaftlich ausgebildete Vernunft. Nach diesem Grundsatze werden die philosophischen, religiösen Ideen nicht der alleinige Inhalt der Dogmatik seyn, wohl aber die höchsten Kriterien, nach denen über Wahrheit oder Unwahrheit des positiven Glaubens entschieden wird. Das eigentlich Positive, nämlich das

bloß Historische und Symbolische in dem christlichen Glauben, mithin nahmentlich alles das, was sich nur auf die Person und Geschichte Christi bezieht, läßt sich freilich nicht aus der bloßen Vernunft deduciren oder philosophisch construiren, eben weil es als historisches Factum gegeben ist, aber der Rationalismus darf sich dadurch noch nicht für berechtigt halten, alles dieses aus der Dogmatik auszuscheiden; wohl aber soll es nur in so fern in der Dogmatik als christliche Wahrheit Anerkennung finden, als es den Läuterungsproceß der Kritik nach rationalen Principien bestanden hat. Die rationale Dogmatik soll nicht Alles aus der Vernunft ableiten, aber nur was der Vernunft gemäß ist, soll sie gelten lassen. Der besonnene Rationalismus soll das Positive nicht als solches feindselig bekämpfen und zu vernichten suchen, aber er soll es allmählig, mit Schonung gegen die historische Grundlage und mit weiser Beachtung der Bedürfnisse der Zeit, den reinen religiösen Ideen gemäß reformiren und fortbilden.

Siebente Vorlesung.

Die Philosophie und der Geist der Zeit.

Von den allgemeinen Betrachtungen über die Bedeutung der Philosophie für das Leben und die Wissenschaft, lassen Sie uns nun noch einen Blick auf die Wirklichkeit unserer Gegenwart werfen. Wir fragen, wie verhält sich diese Wirklichkeit zu den allgemeinen Gesetzen, die wir über die Bedeutung der Philosophie festgestellt haben? entspricht sie diesen Gesetzen? findet die Philosophie bei unseren Zeitgenossen in Wissenschaft und Leben die Anerkennung und Würdigung, die ihr nach ihnen gebührt? und wiederum die Philosophie unserer Tage, genügt sie den Anforderungen, welche, wie wir sahen, Wissenschaft und Leben an sie machen? erfüllt sie an diesen ihre wahre Bestimmung? Wie verhält sich, mit Einem Worte, die Philosophie zu dem Geiste unserer Zeit? im Besonderen zu dem Geiste unseres Volkes?

Blicken wir dafür auf die Geschichte der geistigen Bildung in Deutschland seit den letzten fünfzig Jahren zurück, so finden wir von jenem Zeitpunkt, als Kants große Denkrevolution eben begonnen hatte, bis auf unsere Tage in Beziehung auf die Stellung der Philosophie zu dem Geiste der Zeit eine Umwandlung zu dem völlig entgegengesetzten Extrem. Damals die allgemeinste und regste Begeisterung für die Philosophie, ein fast

unbedingtes Vertrauen auf ihre Verheißungen und eine ausgedehnte Herrschaft derselben in allen Gebieten des geistigen Lebens; jetzt allgemeine Gleichgültigkeit, Mißtrauen und Scheu gegen die Philosophie. Eine schöne und große Zeit war es in der That, deren Blüthe in die neunziger Jahre des vorhergehenden Jahrhunderts fällt, als die Philosophie voll junger rüstiger Kraft zu einem frischen Leben erwacht, sich zum Mittelpunkt des ganzen geistigen Lebens des deutschen Volkes aufgeschwungen hatte und alle edleren, geistigen Bestrebungen sich an sie knüpften; als sie, mit dem neuen Lichte des freien Gedankens ihrer Zeit voranleuchtete auf der Bahn zu allem Vollkommneren und Besseren und mit der Kraft der Ideen ihre Zeit mit sich fortriß zu kräftigem Streben für die Ideale der Wahrheit, der Sittlichkeit und des Rechts. Auf den Universitäten drängten sich zahllose Jünglinge um die Lehrstühle der Apostel des neuen philosophischen Evangeliums, und ein schöner Wetteifer vereinigte die Studirenden aller Fächer in dem Streben nach allgemeiner philosophischer Bildung. Besonders war Jena ein Heerd und ein Sammelplatz dieses regen philosophischen Treibens. Dort wurde durch K. C. E. Schmid und Andere die kantische Lehre des Kriticismus zuerst verkündigt und in das allgemeinere Verständniß eingeführt; dort traten nach der Reihe die Helden der Geschichte der Philosophie unserer Zeit, Reinhold, Fichte, Schelling und Hegel zuerst mit ihren neuen Systemen hervor; dort hauptsächlich wurden die Kämpfe geführt, in denen die lebensreichen Keime der kantischen Kritik der Vernunft sich nach allen Seiten hin entwickeln mußten. Doch nicht bloß auf die Universitäten, nicht bloß auf die philosophischen Hörsäale blieb diese philosophische Begeisterung beschränkt, auch in den übrigen Wissen-

schaften und in dem praktischen Leben regte sich gewaltig der philosophische Geist. Alle empirischen und positiven Wissenschaften wurden von demselben ergriffen, in allen diesen war man eifrig bemüht, die neu entdeckten philosophischen Grundsätze zu tieferer Ergründung, schärferer wissenschaftlicher Bestimmung anzuwenden; auch das Geschäftsleben strebte man nach philosophischen Gesetzen zu vervollkommnen, ja selbst die Poesie wurde von der Macht philosophischer Ideen und Theorien ergriffen, wie Schiller, Jean Paul, Herder, die Gebrüder Schlegel u. A. bewiesen. Männer von allen Ständen und Verhältnissen, Geschäftsmänner, Vornehme, selbst Fürsten suchten eine Ehre darin, philosophische Bildung zu besitzen, und stellten sich in die Reihe der Schüler der Philosophen, ja selbst gebildete Frauen wurden nicht selten durch den Strom der Zeit in die Abstractionen der Philosophen fortgerissen, wie sehr dieß auch ihrer Natur widerstrebt. Man lese nur die biographischen Darstellungen oder memoirenartigen Briefwechsel aus jener Zeit, um sich ihr Bild zu vergegenwärtigen. Mit der Philosophie blühte zugleich ihre Schwester, die Dichtkunst, und Göthe, Schiller, Herder, Wieland, Voß, J. Paul u. A. glänzten gleichzeitig als Sterne erster Größe an dem Himmel deutscher Poesie mit den Helden der neueren Philosophie, Kant, Jakobi, Reinhold, Fichte, Schelling u. A. Es war überhaupt eine Zeit des hohen, edelsten, geistigen Aufschwungs, eine Glanz- und Blüthenperiode der geistigen Bildung des deutschen Volks.

Und jetzt! — Es wäre überflüssig, das Gegenbild unserer Zeit auszumalen, es ist ohnehin Jedermann vor Augen. Wir sehen es ja, wie selbst auf den Universitäten das Studium der Philosophie gesunken ist, wie es nur mit Mühe und kümmerlich genug halb durch

Zwang halb durch die Macht der Gewohnheit dort besteht, wie die Mehrzahl unserer Studirenden sich eiligst und blindlings sogleich dem Fach- und Brodstudium in die Arme werfen und kaum einige wenige Nebenstunden für ein oberflächliches und mechanisches Studium der Philosophie sich abmüssigen. Wir kennen ja die allgemeine Schlaffheit und die Apathie unserer Zeit gegen die Philosophie, auch außerhalb der Universitäten, wir kennen den vorherrschend praktischen Sinn, der nur das unmittelbar Brauchbare achtet, wir kennen die Scheu und das Mißtrauen, ja zum Theil selbst den Haß der meisten Geschäftsmänner gegen alle Theorie; wir kennen endlich das stolze Pochen unserer mit historischer und empirischer Masse angefüllten Gelehrten auf ihre Gründlichkeit, ihr ausschließliches Vertrauen auf die bloßen Thatsachen, mit dem sie sich von allen angeblich leeren Abstractionen und unnützen Räsonnements der Philosophen abwenden. „Am Ende des vorigen Jahrhunderts," so charakterisirt ein neuerer Schriftsteller dieses Verhältniß zwischen dem Damals und Jetzt, „und am Anfange des jetzigen sprachen Diejenigen, welche für weise angesehen seyn wollten, zum Publicum: Ihr werdet doch nicht glauben, daß wir auf eine historische Grundlage der Erscheinungen etwas geben, daß wir anders, als bloß nach allgemeinen Principien, rationell verfahren? — Jetzt ist es gerade umgekehrt, jetzt sprechen die Besonnenen: Ihr werdet doch nicht glauben, daß wir zu jenen Ideologen, zu jenen idealistischen Träumern gehören? Wir bauen nur auf Geschichte *)."

*) Mehring, in dem kleinen, trefflichen Schriftchen: Zur Orientirung über den Standpunkt des philosophischen Forschens in unserer Zeit. Stuttg. 1830.

Woher nun dieser ungeheure Umschwung in der Stellung der Philosophie zu dem Geiste der Zeit?

Wir könnten auf diese Frage schon mit der allgemeinen Bemerkung antworten, alle Einseitigkeit schlage in ihr entgegengesetztes Extrem um, und hier zeige sich uns nichts weiter, als eine natürliche Reaction der Praxis und der Empirie gegen das frühere einseitige Uebergewicht der Theorie und der Speculation. Es war die erste noch jugendlich unbefangene Begeisterung des erst jüngst von den Fesseln der Autorität und der Tradition frei gewordenen Geistes, der sich in dem regen philosophischen Streben jener Zeit kund gab. Natürlich, daß die neue Kraft des Selbstdenkens sich selbst überschätzte oder von der öffentlichen Meinung überschätzt wurde. Mit unbeschränktem Vertrauen gab man sich den Belehrungen der Philosophie, die man für den reinen Abdruck der Vernunft hielt, hin, von ihr vollständigen Aufschluß über die Räthsel der Welt, von ihren allgemeinen Begriffen und Gesetzen eine vollkommen vernunftmäßige Gestaltung aller Verhältnisse des Lebens in Staat und Kirche, ganz unabhängig von Geschichte und Erfahrung, erwartend. So übertriebene Erwartungen konnten nicht in Erfüllung gehen; die speculativen Ideen befriedigten nicht die tieferen Bedürfnisse des Herzens und die philosophischen Theorien bewährten sich nicht im Leben, theils weil man sie voreilig und ungeschickt ohne Erfahrung geltend zu machen suchte, theils weil sie selbst unhaltbar waren. Je größer aber das Vertrauen zu der Philosophie gewesen war, desto größer wurde nun das Mißtrauen, und während man vorher von ihr alles Heil erwartet hatte, so bürdete man ihr nun alles Unheil in unserer Zeit als Schuld auf, und warf sich unbedingt in die Arme der Erfahrung und Praxis.

Doch wir können noch näher aus den Verhältnissen der Zeit und aus der Eigenthümlichkeit der Philosophie dieser Periode nachweisen, wie der erwähnte Umschwung gerade in dieser Zeit und wie er gerade so eintrat, wie es geschehen ist.

Vergegenwärtigen wir uns dafür zunächst noch näher den Charakter der Zeit, in welcher es der Philosophie gelang, sich einer so großen Gewalt im Leben zu bemächtigen. Es war die bekannte Zeit der Aufklärung, jene in unseren Tagen so oft verschrieene und verachtete Zeit der leichtfertigen und thörichten Neuerung, des flachen Räsonnements des gemeinen sinnlichen Verstandes, der Ideenlosigkeit, des Unglaubens und der Negativität. Wir wollen über die Wahrheit dieser Vorwürfe mit den neueren Anklägern jener Aufklärungsperiode nicht rechten; aber wir müssen ihnen, die in dem Dünkel ihrer neuen hohen Weisheit nur diese Gebrechen an ihr bemerken, zu bedenken geben, daß wir Alle, und jene Ankläger selbst, von den Früchten jener verachteten Aufklärung zehren, daß sie es war, die uns den Boden bereitet hat, auf den unsere ganze neuere freiere Geistesbildung mit allem Wahren und Guten, was sie in sich trägt, wurzelt, und daß ohne sie und ohne die Kämpfe, die sie bestanden, unsere Zeit noch jetzt in den dumpfen Kerkern der blinden Autorität, des Aberglaubens und der Pfaffengewalt begraben läge. Es ist das unschätzbare Gut der Gedankenfreiheit, das sie uns erworben hat, und es ist der Geist des freien Denkens, der in ihr lebte, und der ihr, bei allen ihren Verirrungen, für alle Zeiten die Achtung der Besseren erhalten muß. Wenn freilich dieser Geist des freien Denkens, noch ungewohnt seiner neu erkämpften Freiheit, nachdem er Jahrhunderte lang an dem Gängelbande der Autorität geleitet

worden war, nicht selten von der rechten Bahn abwich, wenn die frei machende Kraft des Verstandes den tiefen verborgenen Quell der höheren ewigen Wahrheit der Ideen in der unmittelbaren Vernunft noch nicht entdeckt hatte und sich selbst an die Stelle der Vernunft setzte, wer kann dieß jener Zeit zur Schuld anrechnen? Ein reges, kräftiges Streben nach Wahrheit, nach Fortschritt in der Erkenntniß, nach Berichtigung der Begriffe über alle Erscheinungen der Natur und des Menschenlebens, bildet doch immer den lebendigen Kern dieser Zeit. Aber dem Wahrheitsstreben mangelte es noch an der festen Haltung, an der Tiefe der Einsicht, an der Sicherheit der Principien und der Methode. Daher die Regsamkeit ohne Befriedigung, die unruhige Bewegung, das unsichere Schwanken, ohne feste Resultate, daher das Regieren ohne Affirmation, das Niederreißen und Zerstören ohne Aufbauen.

In diese wahrheitsdurstige, hoch bewegte aber so wenig befriedigte Zeit nun trat Kant ein mit seiner Tiefe, seiner Sicherheit und seinem Ernst. Dem Wahrheitsdurste und der Begierde nach Aufklärung bot er durch die tief geschöpfte Wahrheit seiner Lehre reiche Befriedigung; aber er bewahrte auch zugleich durch feste methodologische Gesetze der Wahrheitsforschung vor den Verirrungen und unsicheren Schwankungen des Verstandes, er gab dem Streben nach Aufklärung eine feste, sichere Haltung und eine höhere Richtung. Er leistete dieß hauptsächlich durch seine vortreffliche kritische Methode. Indem er mit dem scharf zergliedernden Verstande in das Innere des menschlichen Geistes eindrang und hier die Kräfte der menschlichen Erkenntniß und ihre nothwendigen Schranken abmaß, die Gesetze aller menschlichen Erkenntniß feststellte und die höchsten Prin-

cipien der Wahrheit in der Tiefe der menschlichen Vernunft entdeckte und zum klaren Bewußtseyn hervor hob, gab er seiner philosophischen Lehre eine Sicherheit, eine Evidenz und Ueberzeugungskraft, die ihr mit unwiderstehlicher Gewalt den Beifall der Denkenden gewann, und die lebhafter als je die Hoffnung erregte, daß es nun endlich gelingen werde, der Erkenntniß der Wahrheit in der Theorie der menschlichen Vernunft einen unumstößlich sicheren Grund zu geben, von dem aus sich für alle folgenden Zeiten ruhig entwickelnd fortbauen lasse. Wie mußte eine solche Lehre jenem regen aber schwankenden Streben nach Aufklärung willkommen seyn! Aber die kantische Philosophie bot auch denen reiche Befriedigung dar, welche diese in der Aufklärung, wie sie war, nicht finden konnten, weil sie ihr Herz leer ließ und den Ideen des Uebersinnlichen nicht ihre Bedeutung zuerkannte. Kants tiefsinnige kritische Untersuchungen zerstörten an der Wurzel die angemaßte Alleinherrschaft des reflectirenden Verstandes und stürzten die darauf gebauten Systeme des Dogmatismus um, indem sie die Quelle der Ideen in der unmittelbaren Vernunft aufwiesen. Vorzüglich war es ein tiefer sittlicher Ernst, wodurch sie sich den Beifall der Edleren erwarb, und wodurch sie der Speculation eine Richtung auf das Höhere im Leben, auf die ewigen Zwecke des Menschenlebens gab, die der Aufklärung mangelte. Und wenn auch das Reich der Ideen durch den Kantianismus zunächst nur einseitig von der Seite der Sittlichkeit her geöffnet wurde, so strahlte doch dieses sittliche Licht auch auf die religiösen Ideen hinüber und sicherte die Anerkennung der religiösen Grundideen Gottes, der Unsterblichkeit und Freiheit. Endlich aber verlieh dieser vorherrschend sittliche Geist der kantischen Philosophie eine im höheren Sinne praktische Richtung

auf die ewigen Zwecke des Menschenlebens, wodurch sie die hohe Bestimmung der Philosophie, die Führerin ihrer Zeit zum Besseren zu seyn, schön erfüllte. Die kantische Philosophie war durchaus freisinnig, sie schritt in Wahrheit ihrer Zeit voran und zeigte ihr den Weg nach den Idealen des Lebens. Sie that dieß nicht allein in der religiösen und sittlichen Aufklärung, sondern auch in den gesellschaftlichen, rechtlichen Verhältnissen. Die Erhabenheit der Menschenwürde, die Heiligkeit der menschlichen Person, die Gleichheit der Rechte, die ewigen Grundformen des Rechts wurden nirgends so scharf, so tief, so klar ausgesprochen und wissenschaftlich begründet, als hier. Die gleichzeitig mit der kantischen Philosophie hervorgetretene französische Revolution hatte die Gemüther der Menschen schon damals auf eine freiere Beurtheilung der bestehenden Rechtsverhältnisse hingelenkt und das Bedürfniß einer Einsicht von den letzten Gründen von Recht und Staat erregt. Die kantische Philosophie, ohne allen Ausschweifungen des politischen Fanatismus ihren Beyfall zu geben, erkannte doch die wahren Grundideen des ewigen Vernunftrechts darin an und schritt durch ihre wissenschaftlich begründeten naturrechtlichen Grundsätze auch in dieser politischen Richtung ihrer Zeit lehrend voran. —

Diese Eigenschaften der kantischen Philosophie erklären hinlänglich den außerordentlichen allgemeinen Beyfall der Zeit, wie ihn wohl nie zuvor ein philosophisches System sich erworben hat. War aber einmal durch diese kantische Philosophie das Vertrauen der öffentlichen Meinung zu der Philosophie gewonnen, war ihr einmal diese philosophische Richtung gegeben, so war es natürlich, daß auch den zunächst folgenden Systemen dieses Vertrauen noch eine Zeit lang blieb, mochten sie sich auch

zum Theil nicht durch dieselben günstigen Eigenschaften auszeichnen, ja daß man von System zu System mit immer gesteigerter Erwartung des endlich erstiegenen höchsten Ziels der vollendeten Wahrheit fortschritt, und so mit immer höher gespanntem Interesse dem raschen Entwickelungsgang der Speculation folgte.

Doch die Philosophie nach Kant verließ sehr bald den Weg der sicheren und ruhigen Entwickelung, den ihr Kant vorgezeichnet hatte, und stürzte sich in wildem Taumel in eine Reihe von Verirrungen, in der die meisten der Vorzüge verloren gingen, wodurch sich die kantische Philosophie die Achtung und das Vertrauen der öffentlichen Meinung in so hohem Grade erworben hatte. Und wie es Kant hauptsächlich vermittelst seiner kritischen Methode gelungen war, der Philosophie jenen hohen Grad der Vollendung zu geben, der ihr den Beifall der Zeit durch die Macht der Wahrheit gewann, so war auch der Hauptgrund jener Verirrungen und jenes Sinkens der Achtung der Philosophie, der, daß schon die nächsten Nachfolger Kants den sicheren Boden der Kritik der Vernunft wieder verließen, und sich in ein loses Spiel überschwenglicher Speculationen verloren. Reinhold, Fichte, Schelling entfernten sich schrittweise immer mehr von der kritischen Grundlage und erneuerten jene bodenlose Systeme des Dogmatismus, deren Vernichtung der Hauptzweck und das Hauptverdienst Kants gewesen war. Die nächste unglückliche Folge davon war, daß die Philosophie den Boden der Wirklichkeit verlor und sich dem Leben entfremdete. Die Speculation, losgerissen von ihrem Grund und Gehalt in der unmittelbaren Erkenntniß, suchte nun ihr Heil in der Höhe und Feinheit der Abstraction, und stieg auf diesem Wege immer höher hinauf in das Leere der bloßen Ge-

dankenwelt, in das Luftreich des dogmatischen Idealismus, in das hohle Nichts der abstracten Identität des Absoluten. In dieser schwindlichten Höhe der Speculation, verlor die Philosophie die Wirklichkeit völlig aus dem Gesicht und schloß sich in ihrer Gedankenwelt von aller Beziehung auf das Leben aus. Diejenigen wenigstens, die nur nach den Resultaten und der Anwendung der Philosophie für das Leben fragten, suchten vergebens in den hohlen, unfruchtbaren und dunklen Abstractionen jener Systeme die Belehrung, die sie erwarteten. Zugleich aber hatte damit die Philosophie eine so einseitige speculative Wendung genommen, daß das praktische Element fast ganz in ihr verschlungen wurde, und da sie den Lebenskern des sittlichen Geistes, wo nicht völlig von sich ausstieß, doch wenigstens bedeutend schwächte, so zerriß sie damit das innerste und festeste Band, das die Philosophie, nahmentlich die kantische, so eng an das Leben geknüpft hatte. So kam es, daß die Philosophie, statt dem thätigen Leben lehrend und lenkend voranzuschreiten, sich demselben völlig entfremdete, und die Thatkraft des Volkes mehr lähmte. Während man in Frankreich im muthigen und blutigen Kampfe für die Freiheit des Volkes Hand an das Werk legte, während man dort das Joch eines monarchischen Despotismus, einer feudalistischen Aristocratie abschüttelte und die ewigen Rechte des Menschen thatkräftig in das Leben einzuführen suchte, blieben in Deutschland die Weisen und Besten des Volkes theilnahmlose Zuschauer, erschöpften sie ihre Kraft in dem Aufbau neuer philosophischer Systeme und kämpften und stritten sie in Büchern und Hörsälen über das höchste Moralprincip, über den kategorischen Imperativ, über das Ich und Nicht-Ich, das Ideale und Reale, das Subjektive und Objektive, über die Identität und das

Absolute; und während so das deutsche Volk ruhig dem hohlen Gedankenspiel seiner Weisen zuschaute, ließ man sich geduldig von den unterdessen frei gewordenen und durch die Freiheit zur Thatkraft erstarkten Fremden unterjochen und schmachvoll mißhandeln.

Eine zweite traurige Folge der neuen Richtung der Philosophie war die Verachtung der Gesetze der Logik und der Widerspruch, in den sie dadurch mit dem gesunden Menschenverstand gerieth. Auch dieß war eine Folge davon, daß die neue Speculation die Grundlage der kritischen Methode verlassen hatte, und sich nun aller Schranken der menschlichen Erkenntniß und aller Gesetze des Denkens entbunden glaubte. Zwar hatte Kant selbst in so fern zu dieser Verirrung Veranlassung gegeben, als er die Anmaßungen des reflectirenden Verstandes, der sich für die Vollendung der Erkenntniß selbst genug zu seyn glaubte, bekämpfte, und die Unfähigkeit des logischen Denkens, das Seyn an sich zu begreifen, aufwies. Allein Kant hatte eben damit die unübersteiglichen Schranken des menschlichen Wissens bezeichnet; die neue Speculation hingegen, diese Schranken nicht achtend und ein absolutes Wissen sich anmaßend, ergriff mit Begierde diesen Gedanken von der Unzulänglichkeit des logischen Verstandes zur Erkenntniß des Absoluten, um sich von den lästigen Fesseln seiner Gesetze zu befreien, und setzte darüber hinaus ein höheres, freies, speculatives Erkennen des Absoluten, für welches sie sich auf die Phantasie oder auf eine angebliche intellektuelle Anschauung berief. So waren die Schranken der Besonnenheit und der strengen Wissenschaftlichkeit durchbrochen und die Bahn der willkührlichen Träume der Phantasie geöffnet, und wir sehen nun die deutsche Speculation von einem wilden Rausche und einem sinnlosen Taumel ergriffen, worin ihr

das Widersinnigste das Weiseste, das Dunkelste das Tiefste, das Originellste das Wahrste zu seyn dünkte, und worin sie sich des Verstandes, als des Organs des niederen gemeinen Denkens, fast zu schämen schien. Aber der Verstand der Nüchternen, die nicht von dem Rausche der Speculation ergriffen waren, mußte sich auch ihrer Tollheiten schämen und mußte aufhören, von dieser Philosophie noch ferner wahre Belehrung zu erwarten. Wir haben uns oben über das Verhältniß der Philosophie zu dem s. g. gesunden Menschenverstand ausgesprochen. Aber wie man auch darüber urtheilen möge, gewiß ist, daß eine Philosophie, die nicht allein dem, was der allgemeinen Ansicht nach als verständig gilt, widerspricht, sondern die die Verachtung der Gesetze des Denkens selbst wissenschaftlich ausspricht; unmöglich das Vertrauen der öffentlichen Meinung, die Führerin zur Wahrheit zu seyn, sich erwerben könne und dasselbe auch nicht verdiene.

Mit dieser phantastischen Willkühr der deutschen Speculation war auch der rasche Wechsel der Systeme eng verbunden. Der sichere Boden der kritischen Methode, welche die Principien selbst erst wissenschaftlich in der Theorie der Vernunft begründet, war verlassen, und so war die Aufstellung der Principien wieder der Willkühr anheim gegeben. Auch die feste Norm der logischen Gesetze war weggeworfen, mithin war auch in der Entwickelung der Systeme aus den Principien keine Schranke gesetzt. Zu dieser außerordentlichen Willkührlichkeit und Leichtigkeit in der Bildung neuer Systeme kam noch, daß die Speculation, durch ihr Vorurtheil einer absoluten Erkenntniß des Absoluten aus Einem Princip, sich darauf hingetrieben sah, in Einem allein wahren Systeme alle Wahrheit zu erschöpfen. So sehen wir die neuere Speculation in ein schwankendes, wogen-

des Meer der wechselnden Systeme hinausgetrieben, das alle Sicherheit und ruhige Fortbildung der Philosophie zerstörte. In rascher Folge jagten sich zahllose Systeme, deren jedes von Neuem den Fund des Steins der Weisen verkündigte, jedes einen letzten Abschluß des philosophischen Forschens verhieß, und doch nach kurzer Zeit von dem nachfolgenden verschlungen, spurlos verschwand. Reinhold war es, der zuerst das Vorurtheil eines einzigen obersten Princips der Philosophie einführte, ihm folgten schnell Fichte's, Schelling's und Hegel's Systeme; aber an diese reihten sich die unzähligen Systeme der untergeordneten Denker, von denen schon jetzt kaum noch die Geschichte weiß. Denn keiner wollte in der Schule des Andern stehen bleiben und in ihr ruhig weiter forschen, jeder wollte selbst Erfinder und Meister seyn. Der Originalitätssucht kam die Leichtigkeit zu statten, mit der aus einigen dürftigen Abstractionen und vermittelst etwas Phantasie eine Art von System, das weder Wahrheit noch Dichtung war, zu Stande gebracht werden konnte. So sehen wir in dieser Periode philosophische Systeme wie Pilze aufschießen und verschwinden und das Reich der Philosophie in eine Menge kleinerer oder größerer Herrscher zerfallen, deren jeder der Alleinherrscher des ganzen Reichs zu seyn Anspruch macht, und die darum in einem heftigen Krieg gegenseitig entbrannt sind. Wie ungünstig mußte dieser traurige Zustand auf das Urtheil derer wirken, die draußen standen; wie mußte dieses Schwanken, dieser Wechsel, diese innere Zerrissenheit der Philosophie, dieses gegenseitige Verketzern der Philosophie alles Vertrauen der Nichtphilosophen zerstören! Dieser rasche Wechsel der Systeme, dieser Widerstreit der entgegengesetztesten Meinungen, mußte daran verzweifeln lassen, daß es jemals der Philosophie gelingen werde, zu sicheren,

bleibenden Resultaten in der Wahrheitsforschung zu gelangen. So viele Versprechungen und keine Erfüllung! so viele Ankündigungen der alleinigen absoluten Wahrheit, und keine Bewährung! so viele Systeme und keine Sicherheit der Erkenntniß! Unzählige Systeme sind spurlos vorübergegangen, auch die jetzt geltenden, auch alle folgenden werden das Schicksal der früheren theilen. So urtheilt die öffentliche Meinung und verläßt die früher verehrte Philosophie, um sich der Erfahrung und dem Bestehenden allein anzuvertrauen.

Zu diesen Umwandlungen der Philosophie in ihrem eigenen Inneren, müssen wir noch manche äußere Verhältnisse hinzunehmen, die auf den Geist der Zeit und dadurch auf dessen Verhältniß zu der Philosophie bedeutend einwirkten. Es war eine Zeit des langen Friedens und der politischen Ruhe in Deutschland vorhergegangen, als es der Philosophie gelang, sich zu einer so hohen Blüthe zu entwickeln und so mächtig das Interesse der ganzen Zeit für sich zu ergreifen. Zwar brachen fast gleichzeitig mit dem ersten Auftreten der kantischen Lehre in Frankreich die gewaltigen Bewegungen der Revolution aus und die Zeit der höchsten Blüthe der Philosophie in Deutschland fällt schon mit den Kriegen zusammen, die in Folge der Revolution Europa bewegten; aber für das damals politisch erstorbene deutsche Volk und nahmentlich für seine Gelehrten blieb doch auch dieß eine Zeit der Ruhe oder doch der politischen Gleichgültigkeit, ja sie blieb es, als selbst seine Fürsten gegen die neue Freiheit in den Krieg zogen. Die Zeiten der Ruhe und des Friedens aber sind immer auch die Zeiten der Philosophie, die Zeiten des stillen Nachdenkens, der Einkehr in sich selbst, der Ideale und der Theorien. Und zwar nicht allein aus dem negativen

Grunde allein, daß sie die Beschäftigung mit der Speculation nicht stören, die Kräfte des Menschen für nichts Anderes bedeutend in Anspruch nehmen, der Entwickelung der intellektuellen Thätigkeit also freien Raum lassen, sondern auch weil sie diejenige Richtung des Gedankens oder diejenige Weltansicht vorzüglich begünstigen, welche der Philosophie besonders förderlich ist. In den Zeiten der Ruhe und des Friedens entwickelt sich nämlich am freisten und mächtigsten die ideale Weltansicht; denn hier fühlt sich der eigene Geist am unabhängigsten von dem Bestehenden und Wirklichen, weil es ihn wenig berührt, da vertraut der Mensch am leichtesten dem freien Gedanken, da wagt er es, das Seyn nach seinen Begriffen und Ideale zu bestimmen und mit seinen Theorien in das Leben einzugreifen. Ist hingegen die Zeit durch großartige Ereignisse, Kriege, politische Stürme mächtig bewegt, so tritt das Seyn aus seiner passiven Ruhe und Fügsamkeit gleichsam als eine selbständige Macht dem denkenden Ich gegenüber, der menschliche Geist fühlt sich einer höheren Gewalt der Begebenheiten unterworfen, denen er das Gesetz seiner Gedanken nicht aufzuprägen vermag; das Vertrauen zu den allgemeinen Begriffen und Theorien wird daher geschwächt, und die reale Weltansicht, die Achtung der Erfahrung und der Praxis gewinnt die Oberhand. Darin finden wir die genügende Erklärung, wie es geschah, daß je mehr das deutsche Volk aus seiner Ruhe und politischen Apathie durch die über Deutschland sich ergießenden Revolutionsstürme aufgestört wurde, um so mehr der Geist der Zeit eine der Philosophie ungünstigere Wendung nahm. In der Philosophie selbst sehen wir, nachdem in der kantischen Periode der transcendentale Idealismus unbeschränkt geherrscht hatte und durch Fichte der dogmatische Idealismus auf seine höchste Spitze getrieben

war, durch Schellings Naturphilosophie eine Art Reaction des Realismus eintreten. Auch in der Wissenschaft überhaupt wendete sich das vorherrschende Interesse von dem Speculativen und Ethischen, der Naturwissenschaft und Geschichte zu. In der öffentlichen Meinung aber erkaltete immer mehr der Eifer für die freie Fortbildung der Verhältnisse des Lebens nach Idealen und Theorien, und man zog es vor, entweder an dem Bestehenden festzuhalten, oder doch nur an der Hand der Erfahrung fortzuschreiten.

Aus derselben Quelle entsprang in dieser Zeit eine Reaction des unmittelbaren Gefühls gegen den reflectirenden Verstand, der eine der Philosophie sehr ungünstige, zum Theil selbst feindselige Vorliebe für den Mysticismus erzeugte. Allerdings lag zu dieser Reaction schon ein bedeutender Grund in der oben erwähnten einseitigen Vorherrschaft des reflectirenden Verstandes in der Periode der Aufklärung, welche auch durch die kantische Lehre noch nicht völlig beseitigt wurde. Man mußte es immer mehr fühlen, daß jenes Licht der Aufklärung nur leuchte, aber nicht erwärme, und dem erkältenden Verstande gegenüber dem Gefühle und Herzen seine Rechte wieder einzuräumen, war ein natürliches, ächt menschliches Bedürfniß. Die tiefere Philosophie seit Kant hatte auch selbst dieses Bedürfniß anerkannt und ihm in ihren Theorien eine billige Befriedigung angeboten. Weniger zwar war dieß bei Kant selbst geschehen, obgleich auch er der Reflexion ihre Gränzen anwies und über den Verstand hinaus auf eine unmittelbare Erkenntnißquelle in der Vernunft hinwies. Entschiedener dagegen trat dieß Element für sich in Jakobi's Lehre hervor, der im Gegensatze gegen die einseitige demonstrative Methode Kants und seiner unmittelbaren Vorgänger aus der wol-

fischen Schule, einen unmittelbaren Glauben oder Gefühl als letzte Quelle aller menschlichen Erkenntniß geltend machte. Daß aber diese natürliche Reaction des Gefühls in das entgegengesetzte Extrem der Mystik umschlug und so der Philosophie selbst feindselig entgegentrat, das findet seine Erklärung hauptsächlich in den politischen Ereignissen. Wie sie, durch die Gewalt ihres Eindruckes auf den menschlichen Geist, diesen auf die Anerkennung des Bestehenden hindrängen, so sind sie es zugleich, die ihn in den Zustand des passiven Empfangens und der Hingebung versetzen, und dadurch dem Gefühl und der Empfindung leicht ein Uebergewicht über Verstand und That gewähren. Wo sich der Mensch mit aller seiner Kraft ohnmächtig überwältigt sieht von der Allgewalt großer Ereignisse, was bleibt ihm da übrig, als sich nur ruhig duldend den Eindrücken hinzugeben, die auf ihn eindringen, und in ihrer Erhabenheit den unendlichen Grund, in ihrer Gewalt, die allmächtige Hand des Ewigen zu ahnen. So sind es von jeher Zeiten der gewaltsamen Erschütterung gewesen, die das religiöse Gefühl lebhafter aufgeregt haben, und unverkennbar haben auch die Bewegungen unserer Zeit diese Wirkung ausgeübt. Sie haben jene Neigung zu passiver Gefühlsschwelgerei, jene schwächliche Sentimentalität und melancholische Düsterheit begünstigt, die schon gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts sich zu regen begann und bald als entschiedener Mysticismus hervortrat. Auch die Philosophie selbst aber wurde von dieser mystischen Richtung ergriffen. Fichte verließ später seine streng demonstrative Methode und huldigte ihr in seinen späteren Schriften, Schellings intellektuelle Anschauung gab ihr ein willkommenes Organ, und der pantheistische Gehalt dieser ganzen Richtung der Philosophie war die kräftigste Nahrung für den Mysticismus. So

arbeitete diese Philosophie selbst ihren Feinden in die Hände, und bot diesen selbst die Waffen zu ihrer Vernichtung: manche ihrer Jünger sagten sich laut von aller Speculation, als einem völlig nichtigen Dinge, los und warfen sich blindlings einem dunkelen, überschwenglichen Gefühle oder einer todten Autorität in die Arme.

Dieß war der Standpunkt des Geistes der Zeit in Deutschland, als die deutschen Befreiungskriege und mit ihnen die bedeutendste Katastrophe für den öffentlichen Geist des deutschen Volkes in neuerer Zeit eintraten, welche nicht ohne die wichtigsten Folgen für das Verhältniß zu der Philosophie bleiben konnten. Die unmittelbarste, doch nur vorübergehende Wirkung derselben war eine gewaltige Aufregung des ganzen deutschen Volkes zur That, welche auf einige Zeit alles Interesse an der Speculation und an der Wissenschaft überhaupt zurückdrängen mußte. Nach siebenjähriger schmachvoller Unterjochung erwachte endlich das deutsche Volk wieder zu dem Gefühle seiner Schande und seiner Würde, es ermannte sich, das Joch der Fremden wieder abzuschütteln und die Selbstständigkeit des Volkes wieder zu erkämpfen. Da ergriff alle Classen der Gesellschaft eine kräftige volksthümliche Begeisterung, eine lebendige Thatkraft. Da konnte die stille Speculation keine Stelle mehr finden, die Wirklichkeit, der Drang der Ereignisse, die That nahm alle Kraft allein in Anspruch.

Dauerndere Folgen aber entwickelten sich für die Philosophie aus dem eigenthümlichen Geiste, der jene patriotische Aufregung beseelte. Mit dem reinen und edlen patriotischen Enthusiasmus verknüpfte sich nämlich unvermerkt ein unreiner finsterer Geist des Mysticismus und der Aristokratie. Theils durch die excentrische Leidenschaft mancher wohlmeinender Patrioten,

theils durch die künstlichen Machinationen einer im Finstern lauernden aristokratisch-hierarchischen Parthey, die die damalige patriotische Richtung zu ihrem Vortheil zu benutzen gedachte, nahm die neue patriotische Begeisterung jene krankhafte düstere Richtung der mittelalterlich romantischen Deutschthümeley, die das so eben zur Freiheit erwachte deutsche Volk in neue viel gefährlichere Fesseln der geistigen Knechtschaft zu schlagen drohte. Der leidenschaftliche Haß gegen das Franzosenthum richtete sich blindlings gegen Alles, was mit diesem irgend zusammen hing, und als solches wußte jesuitische Kunst die Freiheit des Denkens und Handelns, den religiösen Rationalismus und den politischen Liberalismus zu bezeichnen. Das deutsche Volk sollte nicht allein wieder frei von den Franzosen werden, sondern auch das alte sollte es werden, zurückgeführt auf seinen früheren Standpunkt oder auf den noch viel älteren des Mittelalters; alle seitdem, allerdings zum Theil mit Hülfe der Franzosen errungenen Fortschritte und Verbesserungen sollten antiquirt werden. Durch die Gewaltherrschaft der Franzosen waren unsere deutschen Rechtsverhältnisse zum Theil umgestoßen, war die veraltete deutsche Reichsverfassung aufgelöst und manche drükkende feudalistische Lasten aufgehoben worden. Das Recht sollte wieder hergestellt werden, aber nicht das zeitgemäße, vernünftige, sondern das alte, das heißt das feudalistische — Unrecht, die Aristokratie, die Vorrechte, die Privilegien, die Frohnden ꝛc., nur weil sie alt waren; alle liberalen Rechtsformen dagegen wurden verworfen, als Producte des Franzosenthums. So bekam selbst der Begriff der Legitimität eine ganz neue Bedeutung; nicht mehr Gesetzmäßigkeit bedeutete er, sondern das, was lange bestanden hat, das Alte. Von Frankreich aus war der leichtsinnige Unglaube, die religiöse Frivolität zum Theil

nach Deutschland eingedrungen. Nun verschrie man alles freie Denken über religiöse Gegenstände als französischen Unglauben: der Glaube und die Frömmigkeit des deutschen Volkes sollte wieder hergestellt werden; aber nicht der wahre d. i. der freie und vernünftige Glaube, nicht die freie, aufgeklärte Frömmigkeit, sondern der alte Glaube, die alte, mittelalterliche Frömmigkeit, die alten kirchlichen Dogmen, die alte Hierarchie sollten wieder gelten. Deutsche Tiefe des Gefühls, deutsche Innigkeit und Gemüthlichkeit wurde, der Leichtfertigkeit und Oberflächlichkeit der Franzosen gegenüber, hoch gepriesen; aber mit diesen schönen Nahmen schmückte sich eine krankhafte Weichlichkeit der Gefühle, ein finsterer Mysticismus und eine erkünstelte Frömmeley, die die Gemüthsstimmungen vergangener Zeiten affectirte. Es war mit Einem Worte eine Zeit der Reaction und der Restauration, d. h. eine Zeit der künstlichen Zurückwendung einer neuen Bildung und Eigenthümlichkeit in die veralteten Formen der Vergangenheit.

Daß, so lange diese Richtung die herrschende war, die Stimme der Philosophie nicht gehört werden konnte, liegt klar vor Augen. Die Philosophie strebt vorwärts, die Zeit blickte nur rückwärts in die Vergangenheit: die Philosophie will immer Neues im Leben geltend machen, die Zeit suchte nur das Alte wieder herzustellen: die Philosophie will Freiheit im Denken und in dem gesellschaftlichen Leben, die Zeit umschloß sich selbst mit den Fesseln der Autorität, der Hierarchie und aristokratischen Knechtschaft. Dem Beruf und der wahren Würde der Philosophie gemäß wäre es gewesen, als Repräsentantin der Vernunft und freien Geistesbildung, selbst mit der Gefahr der Uebermacht des herrschenden Vorurtheils zu erliegen, jenem aristokratisch-mystischen Taumel kräftig

entgegenzutreten mit dem Lichte der Besonnenheit und des klaren Gedankens. Und wer wollte läugnen, daß dieß von einem Theile der besonneneren Philosophen geschehen sey? Aber ein großer Theil derselben, und zwar gerade derjenige, der sich das große Wort angemaßt hatte, buhlte um die Gunst des verirrten und erkrankten Geistes der Zeit, und schloß sich selbst dieser aristokratisch-mystischen Richtung an. Einestheils ermattet von dem verflogenen Rausche des phantastischen Idealismus, abgespannt durch die unnatürliche Ueberspannung einer über ihre Gränzen hinausgeschrittenen Speculation und an sich selbst verzweifelnd nach den vielen vergeblichen Anstrengungen, das Absolute im Begriffe zu erfassen; anderntheils von Außen mächtig ergriffen durch den Strom der Zeitrichtung, hie und da auch gelockt durch den Beifall und den Lohn der Macht der Reaction, versenkte sich diese entkräftete und innerlich zerrüttete Philosophie passiv in das Reale, ergriff sie, Rettung und Halt suchend, das Positive und Bestehende, und suchte nun durch sophistische Künste den veralteten kirchlichen Dogmen einen tieferen philosophischen Sinn unterzulegen, und die mittelalterlich feudalistischen und hierarchischen Institutionen mit halb philosophischen halb poetischen Floskeln aufzuputzen. Wir haben oben schon diese traurige aristokratisch-hierarchisch-mystische Richtung der Philosophie näher bezeichnet. Görres, Baader, Fr. Schlegel, aber auch, wiewohl weniger schroff, Schelling und Hegel nebst den Ihrigen gehören dieser Richtung an.

Aber der gesunde Geist der Zeit erwachte nach kurzer Zeit aus dem Rausche der mittelalterlichen Romantik, er erkannte die unlautere Quelle, aus welcher diese Denkart herfloß, und kehrte zurück zur Nüchternheit, Besonnenheit, Freisinnigkeit. Besonders aber als im J. 1830

durch die Julirevolution ein elektrischer Schlag durch alle Völker Europa's hindurchzuckte, da erwachte auch in Deutschland von Neuem das Streben nach freieren politischen Formen, nach Fortschritt und Verbesserung des Bestehenden, nach Licht und Recht. Und nun stellt sich uns eine höchst seltsame und traurige Verdrehung des Verhältnisses der Philosophie zu dem Leben und dem öffentlichen Geiste dar. Die Philosophie, die natürliche Vertreterin des Neuen und des Fortschritts, stand jetzt als Vertheidigerin des Alten und Bestehenden da, und versuchte die vorwärts strebende Zeit zurück zu drängen in die Formen der Vergangenheit, das praktische Leben dagegen und der Geist des Volkes, sonst so oft durch seine Anhänglichkeit an das Gewohnte das Hemmrad des Vorwärtsstrebens der Denkenden, strebte jetzt begierig vorwärts nach dem Neuen und kämpfte gegen das Bestehende an. So entstand ein neuer und ganz ungewöhnlicher Widerspruch zwischen der Philosophie und dem Geiste der Zeit; und zwar ein Widerspruch, wo offenbar die Gesundheit des Geistes mehr auf Seiten des Lebens und Volksgeistes ist, und in welchem dieser daher mit allem Rechte sich von der entarteten Philosophie abwendete. Denn hier konnte es dem gesunden Sinn nicht verborgen bleiben, daß das, was sich unter dem Nahmen und Schein der Philosophie um die Vertheidigung des Aberglaubens und des Despotismus bemühte, nicht ächte Weisheit, nicht das reine Licht der Vernunft sey, sondern eine trügerische Sophistik, eine Taschenspielerei unlauterer Denkkünstler; und daß man nun dem einfachen schlichten Menschenverstande, oder der Erfahrung und dem praktischen Takte mehr traute, als allen jenen Künsten der Philosophie, dieß war nichts Anderes als eine natürliche Folge

dieser entarteten Richtung der Philosophie, die ihre Würde und wahre Bestimmung vergessen hatte.

Doch auch dieser unnatürliche Zustand ist gegenwärtig, wenn auch nicht völlig vorübergegangen, doch bereits im Verschwinden begriffen. Auch die Philosophie ist aus ihrem phantastischen Rausch und mystischen Taumel wieder mehr zur Nüchternheit, zur Besonnenheit zurückgekehrt, sie hat sich mit dem einst verachteten Verstande wieder mehr befreundet und die früher ganz verschmähten Gesetze der Logik treten wieder in die ihnen gebührenden Rechte ein. Diese Wendung der Philosophie zeigt sich schon klar an dem Uebergang von Schelling zu Hegel. An die Stelle der intellectuellen Anschauung, die eigentlich nichts Anderes als die Phantasie war, trat durch Hegel als Organ der Philosophie wieder das Denken, und statt der freien poetischen Construction der aus der älteren schellingischen Schule hervorgewachsenen Systeme, geschah nach Hegel die Entwickelung des Systems in der streng logischen Form des dialektischen Processes. Diese dialektische Methode wurde seitdem die herrschende bei denjenigen Philosophen, die sich vorzugsweise die speculativen nennen, und schützt sie wenigstens vor den gröberen Verirrungen des Mysticismus und der Schwärmerei. Die strenger mystische und obscurantische philosophische Schule aber besteht nur noch als eine schwache Parthei, die wenig beachtet und noch weniger geachtet von den Philosophen sowohl als von dem größeren Publicum, nur durch den Schutz und Lohn einiger Mächtigen, die sich ihrer als willkommener Werkzeuge für ihre herrschsüchtigen Absichten bedienen, sich kümmerlich erhält. Die Zeit dieser gröberen Täuschungen ist vorüber, und die Mehrzahl der Philosophen verschmäht sie. Zwar darf nicht behauptet werden, daß diese dialektische Taschen-

spielerei und Sophistik schon völlig vernichtet sey; indessen ist sie doch bereits, durch die öftere und gründliche Enthüllung ihrer geheimen Künste in ihrer Nichtigkeit durchschaut und dadurch um ihren Credit gebracht worden. Die Hauptstütze dieser dialektischen Methode, die Hegel'sche Schule, ist bereits im Verfalle begriffen, in ihrem eigenen Schooße ist die Empörung ausgebrochen, einer ihrer Schüler nach dem andern erklärt sich für unabhängig und die Lehrerin für veraltet, während von Außen her immer kräftigere Kämpfer sich gegen sie erheben, und neuerlich selbst ihr alter Verbündeter, Schelling, als ein mächtiger Feind wider sie aufgetreten ist. Der gemeinschaftliche Grund dieser Opposition gegen die dialektische Methode der Speculation, ist die Einsicht von der Leerheit dieser Dialektik und von der Unfähigkeit derselben, aus sich selbst durch bloße Bewegung des Denkens Realität sowohl als idealen Gehalt zu schaffen, mithin das Bedürfniß einer von dem Denken unabhängigen Erkenntnißquelle, werde diese nun unmittelbare Vernunft, oder Glaube, Gefühl, Ahndung genannt. Auch hierin also zeigt sich uns bei der gegenwärtigen Philosophie ein sehr erfreuliches Streben nach dem Tieferen, Gründlichen und Sicheren. Zum Theil mag ihr dieß als Gewinn aus ihren früheren Verirrungen geblieben seyn. Von ihrer früheren Hingebung an das Bestehende und Positive, ist ihr theils eine bessere Beachtung des Begriffs des Seyns, eine tiefere Anerkennung des Realen geblieben, die sie gegen die Verirrungen des Idealismus schützt, theils eine Achtung für das Positive und Historische, die sie die gehörigen Schranken der Speculation und Theorie gegen diese Seite hin beobachten lehrt. Aus ihrer Neigung zur Mystik aber ist ihr die ideale Richtung, die Anerkennung der idealen Weltansicht des Glaubens über der natürlichen des Wissens,

die Achtung der tieferen Bedürfnisse des Herzens für Religion, Sittlichkeit und Kunst geblieben. Alles dieses sind Erscheinungen, die auf eine Wiederaussöhnung der Philosophie mit dem Leben hindeuten. Zu den schönsten Hoffnungen für eine gesunde Regeneration der Philosophie unserer Zeit berechtigt aber das neue, kräftige Erwachen der gründlichen und sicheren psychologisch-kritischen Methode. Nie haben einzelne tiefere und besonnenere Denker aufgehört, wenn gleich überschrieen und gering geschätzt in der Drang- und Sturmperiode der neueren Philosophie, in stetiger Fortbildung der kantischen Lehre an der Vollendung des großen Werkes der Kritik der Vernunft durch mühsame und sorgfältige psychologische Untersuchungen über die geheimnißvolle Organisation des menschlichen Geistes im Stillen fortzuarbeiten, und dadurch der Elemente und der Gesetze sich immer vollständiger zu bemächtigen, aus welchen der Bau des philosophischen Systems mit Sicherheit aufgeführt werden kann. Unter diesen bescheidenen aber gründlichen kritischen Forschern ragt vor Allen bei Weitem an tiefsinnigen Untersuchungen und fruchtbaren Resultaten Fries hervor, dessen unschätzbare Neue Kritik der Vernunft noch lange nicht die Würdigung erfahren hat, die sie verdient. Jetzt nun ist die Zeit gekommen, wo der Werth dieser kritischen Grundlage für die Philosophie immer mehr anerkannt wird. Immer entschiedener sieht man eine anthropologisch-kritische Richtung der Philosophie neben der allmählig sinkenden dialektisch speculativen hervortreten, immer emsiger ist man bemüht, das Feld der Psychologie anzubauen und dadurch der Philosophie ihren Boden zu ebnen und ihren Grund zu befestigen, immer mehr also darf man der Hoffnung Raum geben, daß die deutsche Philosophie aus diesen Keimen bald zu neuem gesundem Leben

aufblühen werde, ohne von Neuem eine Beute jener traurigen Verirrungen zu werden, die sie seit Kant durchlaufen hat, ohne also von Neuem mit dem Leben und dem Geiste der Zeit durch ihre Schuld in jene Widersprüche zu gerathen, die wir bisher dargestellt haben. Zwar bietet uns die Gegenwart der Philosophie ein nicht eben erfreuliches Bild der Unthätigkeit und Auflösung dar, ohne Aeußerungen einer kräftigen entschiedenen Productivität. Allein wir dürfen darin nicht eine völlige Erstorbenheit des philosophischen Geistes erblicken, sondern nur eine Uebergangsperiode zu neuer Thätigkeit. Es war natürlich, daß auf die Zeit der philosophischen Ueberspannung eine Zeit der Abspannung, auf die Zeit der lebendigen Productivität, eine Zeit der Receptivität, des stillen Sammelns, Aufnehmens, Entwickelns folgte. Aber der Boden für einen neuen frischen Aufschwung der Philosophie ist bereits in den kritischen Grunduntersuchungen zubereitet, der Saamen zu ihrem neuen Leben ist ausgestreut, und es wird daher hauptsächlich von dem Sieg dieser kritisch-anthropologischen Methode abhängen, ob unsere Hoffnungen für sie in Erfüllung gehen.

Dafür aber kömmt es zugleich nicht minder auf die künftige Gestaltung der politischen Verhältnisse und die davon abhängige Entwickelung des Geistes der Zeit an; und in dieser Hinsicht scheint die Aussicht auf die Zukunft der Philosophie vor der Hand weniger günstig zu seyn. Der Geist der Zeit hat sich nämlich in der letzten Zeit immer mehr aus dem Inneren in das Aeußere, aus der Tiefe des religiös-sittlichen Lebens in die Breite des irdischen und sinnlichen Getreibes verflacht. Das vorherrschende politische Interesse hat sich von seinem tieferen ethischen Grunde immer mehr entfernt in ein bloß äußerliches, weltliches und mechanisches Wesen, in dessen Hin-

tergrunde der Egoismus mit seinen materiellen Interessen als das entscheidende Princip verborgen lauert. Man will Verbesserungen des gesellschaftlichen Zustandes, aber man denkt nicht daran, wie dadurch in dem Ganzen die Ideen der Gerechtigkeit und der Tugend zu vollständigerer Erscheinung kommen, sondern jeder will nur seinen eigenen Zustand dadurch verbessern, man will die Freiheit, aber nur Wenige wollen sie um ihrer selbst willen, nur Wenige wollen ihr Opfer bringen, sondern nur von ihr gewinnen. So nimmt nur dasjenige das gemeinsame Interesse am meisten in Anspruch, was den allgemeinsten Nutzen verspricht, und die Industrie ist die Losung unserer Zeit. Daß diese Ideenlosigkeit, diese Versunkenheit in äußere, materielle Interessen, woran ein großer Theil unserer Zeitgenossen leidet, dem glücklichen Gedeihen der Philosophie nicht günstig seyn kann, dieß liegt am Tage. Dafür gebricht es dieser Denkart schon an dem sittlichen Ernst, den die freie Wissenschaft verlangt, an dem Interesse an der Wahrheit um ihrer selbst willen. Nur die Frage nach der Brauchbarkeit der Wissenschaften für den Erwerb entscheidet über ihren Werth, und alle Wissenschaften blühen daher, die diesen irdischen Götzen dienen, die Naturwissenschaft in ihrem ganzen Umfang, vorzüglich in ihren Anwendungen auf den praktischen Nutzen. Was aber soll dieser gemeinen Praxis die Philosophie? die unnützeste aller Wissenschaften? Zwar darf es unserer Zeit nicht schlechthin zum Vorwurf gemacht werden, wenn sie der Praxis und Erfahrung eine höhere Bedeutung einräumt, als die frühere, und wenn sie eine Scheu vor den Uebertreibungen der Theorien zeigt. Oft genug ist das deutsche Volk und mit allem Rechte darum getadelt worden, zu unbeholfen im Leben, zu unpraktisch zu seyn, und zu sehr an abstracten Theorien zu hängen. Man

kann es daher nur billigen, wenn es nur der praktischen Richtung sich mehr als sonst hingiebt. Aber ächte Praxis ist, wie wir oben gesehen haben, nicht im Widerspruch mit der Theorie und Philosophie; nur diese gemeine, egoistische Praxis unserer Zeit ist durchaus unverträglich mit wahrer Wissenschaft, und unfähig, die Würde der Philosophie zu begreifen.

Doch auch hier eröffnet sich uns eine bessere Aussicht für die Philosophie, wenn wir etwas tiefer blicken. Fragen wir nämlich nach der Quelle jenes selbstsüchtigen industriellen Geistes, so werden wir dafür unverkennbar auf den Mangel an einem gesunden und freien öffentlichen Leben, an wahrhaft zeitgemäßen und freisinnigen Formen des Staatslebens hingewiesen. Denn wo diese mangeln, da kann der Einzelne sich auch nur als Einzelner fühlen, nichts knüpft ihn an das Ganze, weil kein Ganzes vorhanden ist, dem er mit Liebe und Begeisterung sich hingeben könnte, und so wird er Egoist. Wo hingegen allen Einzelnen die Theilnahme an dem öffentlichen Leben geöffnet ist, wo kräftige Formen und Organe ein wahres Gemeinwesen gebildet haben, da erwacht und erstarkt auch der Gemeingeist, der die Selbstsucht verschlingt, da fühlt sich Jeder als Glied eines Ganzen, dessen Interessen er die eigenen unterordnet. Nun sind aber durch den Fortschritt der geistigen Bildung die alten geselligen Formen größtentheils gelöst, während eine engherzige herrschsüchtige Politik sich der Bildung neuer Formen hartnäckig widersetzt, und die Einzelnen von aller Theilnahme an öffentlichen Angelegenheiten auszuschließen sucht. Nur durch diese Auflösung der Bande des öffentlichen Lebens und durch diesen Mangel an gemeinsamen großartigen Gegenständen der Thätigkeit konnte es dem Egoismus und der Erwerbssucht gelingen, so mächtig zu wer-

den. Der Despotismus ist der Vater des Egoismus, die Freiheit ist die Mutter des Gemeingeistes. Vertrauen wir aber der Macht des Geistes, die sich immer in der Geschichte bewährt hat, so dürfen wir uns auch der Hoffnung hingeben, daß es dem Geiste der Freiheit noch gelingen werde, sich im Leben der Völker Europa's geltend zu machen. In der Natur des Geistes aber liegt es, daß er sich die Organe seiner Thätigkeit selbst schafft, und so wird auch der Geist der politischen Freiheit sich seine neuen und kräftigen politischen Formen bilden, die alle Einzelnen mit dem Bande der Gemeinschaft umschlingen. Geschieht dieß aber, so wird sich auch ein neues, großartiges öffentliches Leben entwickeln, die allgemeineren ideellen Interessen werden wieder freier hervortreten, die Macht des Egoismus wird geschwächt werden durch den Gemeingeist und man wird lernen, die Vortheile der Industrie, die jetzt als Endzweck des menschlichen Strebens gelten, als Mittel für eine freiere Entwickelung des geistigen Lebens zu benutzen. So erscheint uns auch diese egoistisch industrielle Richtung unserer Zeit nur als eine vorübergehende Durchgangsperiode zu einem schöneren Ziel. Und mit der Auflösung dieser Denkart würde dann das mächtigste Hinderniß gebrochen seyn, das der Philosophie in unserer Zeit entgegensteht. Mit dem Siege der Freiheit im politischen Leben, wird auch der Geist der Freiheit in der Wissenschaft Herr werden, und mit diesem die Philosophie Raum gewinnen. Wäre freilich diese Hoffnung auf den Sieg der Freiheit eine vergebliche, wäre es im ewigen Rathschlusse bestimmt, daß die Völker Europa's dem Despotismus unterliegen sollen, — nun so wäre damit nicht der Philosophie allein, sondern der wahren Wissenschaft überhaupt der Stab gebrochen, so würde die Barbarei und die Macht des Aberglaubens

unabwendbar über uns hereinbrechen, und die Philosophie dürfte nur in einem anderen Welttheil in ferner Zukunft, nachdem der freie Geist dort die dicke Rinde der materiellen Interessen durchbrochen hätte, zu neuem Leben zu erwachen hoffen.

Achte Vorlesung.

Die Systeme.

Ihr Werth im Allgemeinen.

A) Die objektiven oder materiellen Principien.

1) Der Dualismus, Materialismus und Spiritualismus.

Wir haben bisher die Philosophie hauptsächlich in ihren Verhältnissen gegen Außen betrachtet: wir haben sie kennen gelernt nach ihrem Zweck und ihrer Bedeutung für das Leben, im Kampfe gegen ihre Gegner, in ihrem Verhältniß zu den empirischen und positiven Wissenschaften und endlich in ihrem Verhältniß zu dem Geiste der Zeit. Es ist endlich Zeit, daß wir in ihr Inneres selbst eintreten und uns den Reichthum ihres Inhalts, den sie in sich birgt, vor Augen stellen. Jedoch nicht um eine vollständige Entwickelung ihres ganzen Inhalts kann es uns hier zu thun seyn, denn wir wollen nicht die Philosophie selbst

darstellen, sondern nur zu ihrem Studium hinlenken; und dafür genügt es, die Hauptgestalten vorzuführen, in denen die Philosophie erschienen ist. Nicht eine vollständige Lösung der Probleme der Philosophie soll hier gegeben werden, aber die Kenntniß dieser Probleme selbst und der verschiedenen Wege, auf denen die Lösung derselben versucht wurde, gehört wesentlich zu dem Zwecke, den wir uns hier gesteckt haben. So werden wir zunächst eine Uebersicht und Beurtheilung der hauptsächlichsten philosophischen Systeme und Methoden zu geben haben, an die sich dann eine kurze Darstellung unserer eigenen philosophischen Weltansicht anknüpfen wird.

Mit der Betrachtung der verschiedenen philosophischen Systeme werden wir, wie es scheint, auf einen äußerst gefährlichen und unsicheren Boden geführt. Die Ansicht von dem verworrenen Labyrinth, dem bunten Gemisch und raschen Wechsel der zahllosen philosophischen Systeme und von dem endlosen, heftigen Kriege, in dem sie sich einander gegenüber stehen, mag wohl leicht alles Vertrauen zu der Wahrheit und Gewißheit der philosophischen Erkenntniß zerstören und von der Beschäftigung mit ihr abschrecken. Seit Jahrtausenden, sagt man, haben die Philosophen sich abgemüht, ein festes und sicheres Gebäude der Wahrheit in einem philosophischen Systeme aufzustellen, und noch hat keines sich bewährt, noch hat jedes den nachfolgenden unterliegen müssen; seit Jahrtausenden strebt jeder Philosoph für sein System die allgemeine Anerkennung zu gewinnen und in ihm den ewigen Frieden zu begründen, und noch ist die Philosophie dem Ziele einer allgemeinen Uebereinstimmung um keinen Schritt näher geführt worden, noch immer streiten sich die Philosophen, nicht bloß um Einzelnes und Unwesentliches, sondern um die höchsten Principien menschlicher

Erkenntniß, noch immer ist wohl nicht Ein Satz aufzufinden, der die allgemeine Zustimmung aller Philosophen erreicht hätte, noch viel weniger also ein ganzes System der Philosophie, von dem sich dieß sagen ließe. Ja der Widerspruch unter den philosophischen Principien ist wohl mit dem Fortschritt der philosophischen Speculation nur noch tiefer und schärfer, die Zahl der Systeme noch größer, die Meinungsverschiedenheit noch mannichfaltiger und bunter geworden.

Dennoch darf alles dieses nicht als ein wahrer Vorwurf gegen die Philosophie gelten und darf den Einsichtigen nicht von ihr zurückschrecken. Wo Leben ist und Freiheit, da ist auch Kampf und Streit, und nur der Tod erreicht den Zustand vollkommener Ruhe. Alle endliche Thätigkeit ist dem Wechsel, dem Entstehen und Vergehen unterworfen, nur das Ewige und Absolute ist darüber erhaben in unveränderlicher Vollendung. So ist Kampf und Streit, Wechsel und Fortschritt, Entstehen und Vergehen das Gesetz, dem alle geistige Thätigkeit, dem also auch das menschliche Wissen, als endliche, lebendige Thätigkeit unterworfen ist. In allen menschlichen Wissenschaften, nicht bloß in der Philosophie, giebt es daher Streit der Meinungen, Wechsel der Systeme, der Schulen, der Methoden, Fortschritt durch Kampf und Gegensatz. Wenn aber unter allen am meisten die Philosophie diese Erscheinungen darbietet, so ist es nur darum, weil hier am meisten Freiheit und Leben des Geistes ist, weil hier die Erkenntniß am meisten sich selbst überlassen ist. Nur lächeln kann man daher über die wehmüthigen Klagen, daß noch immer der Streit der Philosophen kein Ende nehmen, noch immer der ewige Friede und die süße Ruhe hier nicht einheimisch werden wolle; denn nur geistiger Tod ist es, den jene Ruhebegierigen

herbeiseufzen möchten, nur er könnte der Wissenschaft des Menschen den ersehnten Frieden gewähren. Gerade da also, wo der Kampf und Streit am lebendigsten waltet, wo im raschesten Wechsel der Geist in immer neuen Formen sich gestaltet, gerade da zeigt sich am kräftigsten der freie, lebendige Geist; und nicht zum Vorwurf, sondern zum Vorzug gereicht es also der Philosophie, wenn sie sich darin vor allen andern Wissenschaften auszeichnet.

Nun wohl! könnte man sagen, so wäre also das Auf- und Abschwanken, der Widerstreit und der Wechsel der Meinungen in der innersten Natur der Philosophie begründet, und man müßte demnach ganz darauf verzichten, in ihr jemals zur inneren Ruhe und Sicherheit der Ueberzeugung zu gelangen. Ein Thor also wäre, wer noch immer in und durch Philosophie dieses Ziel zu erreichen suchte. Und in der That, wer in der Philosophie nur ein weiches Ruhekissen zu finden hofft, um auszuruhen von den Bemühungen der Wahrheitsforschung, oder wer da meint, von ihr, wie von einem betäubenden Mohnsaft, ohne Mühe die Ruhe und den Frieden des geistigen Schlafes einzuschlürfen, der bleibe fern von ihr, denn der wird sich bitter getäuscht finden. Der innere Friede der eigenen Ueberzeugung wird nicht von Außen gegeben und eingeflößt, sondern er will durch eigene Kraft kämpfend errungen seyn. Aber eben deswegen wird dem unsicheren Schwanken zwischen widerstreitenden Meinungen gerade derjenige am meisten hingegeben seyn, der, statt der Kraft des eigenen Gedankens zu vertrauen, in fremden Autoritäten den Frieden sucht, deren wechselndes Spiel ihn bald hierhin bald dorthin schleudert, — also der Nichtphilosoph! Der Selbstdenker dagegen, der Philosoph, behauptet auch im Kampfe der entgegenstehenden Systeme und Ansichten in seinem eigenen Innern eine feste, selbständige Ueber-

zeugung: der Kampf ist nicht in ihm, sondern außer ihm. Und so liegt eben in diesem Widerstreit der Meinungen die stärkste Aufforderung, sich durch eigenes, selbständiges Denken, also durch Philosophie, über den Widerstreit zu erheben und in sich selbst die Einheit mit sich selbst zu begründen.

Aber etwas ganz Anderes ist es freilich, in der Tiefe der eigenen Brust die Selbstzufriedenheit einer in sich zusammenstimmenden Weltansicht erreicht zu haben, und diese Weltansicht auch äußerlich in Wort und Begriff vollständig ausgesprochen zu haben. Denn Vieles ist es, und gerade das Höchste und Tiefste, was sich viel leichter im Inneren des Gemüthes mit dem unmittelbaren Gefühl ahnden, als im bestimmten Begriffe ausdrücken läßt, und wo der spröde, strenge Begriff oft Lücken und Ecken läßt, da füllt sie und ebnet das biegsame, unmittelbare Gefühl. Wenn es daher auch dem Menschen in seinem zeitlichen Daseyn nie gelingen wird, in seinem Streben nach Wahrheit zu einem letzten Abschluß zu gelangen, so wird er doch mit seinem Systeme diesem Ziele noch viel entfernter bleiben, als mit dem unaussprechlichen Inhalt seines inneren Lebens, wie es sich im Gefühle, in einzelnen dunklen Lauten kund giebt. Wie geistig arm und oft wie viel schlechter würden die Menschen seyn, wenn sie nicht mehr in sich trügen, als ihr System ausgesprochen hat! Wie Vieles geht verloren oder wird entstellt und mißgestaltet auf dem langen und dornenvollen Wege, den unsere Vorstellungen von der ursprünglichen Idee der Wahrheit in der Anlage der Vernunft und den ersten Regungen des dunklen, fast noch gestaltlosen Gefühls, durch die schwierigen logischen Operationen des Abstrahirens und Vergleichens, Urtheilens und Schließens, bis zu der vollendeten Form eines Systems durchlaufen müssen! Alle

Systeme des menschlichen Wissens sind nur mehr oder weniger unvollkommene Versuche, die ewige Wahrheit in die zeitliche Form menschlicher Erkenntniß zu fassen, aber keines erreicht sie selbst vollkommen; sie sind nicht das Vorbild, sondern mehr oder weniger mangelhafte Abbilder, oft mißlungene und entstellte Copien der reinen Wahrheit selbst. Das Urbild der ewigen Wahrheit aber liegt nur als Idee und Anlage in den Formen und Gesetzen der Vernunft, in das Bewußtseyn hingegen tritt es nicht in seiner reinen Gestalt selbst hervor, sondern nur in seinem Abdruck, in dem denkenden Verstande. In der Vernunft liegt die reine Wahrheit unmittelbar und ursprünglich, der Verstand aber wird sich derselben erst mittelbar durch seine logischen Formen bewußt. Das System aber ist nicht das unmittelbare Erzeugniß der Vernunft selbst, sondern es ist ein Product des Verstandes, ein Versuch nämlich, die unmittelbar in der Vernunft liegende Wahrheit mittelbar in die logischen Formen der Begriffe, Urtheile und Schlüsse zu fassen und so in das Bewußtseyn aufzunehmen. Eben darin aber ist das System unvermeidlich dem Irrthum ausgesetzt. Die Vernunft, als Gesetz der Wahrheit, kann nicht täuschen, nicht irren. Der Verstand hingegen, als eine willkührliche Thätigkeit, kann auch von den Gesetzen der Wahrheit abweichen, kann sich von Motiven und Anregungen bestimmen lassen, die nicht in dem Wesen der Vernunft liegen, und ist so immer dem Irrthum ausgesetzt.

Daraus wird uns das wahre Verhältniß der Vielheit und des Wechsels der menschlichen Systeme zu der Einen unveränderlichen Wahrheit klar. Daß es nur Eine Wahrheit giebt, die ewig unveränderlich dieselbe bleibt, wer könnte daran zweifeln? So wenig, als daß es nur Eine Vernunft, nur Ein Gesetz der Wahrheit giebt. Aber

diese Eine Wahrheit gilt uns nur als Idee, die wir zu realisiren streben, ohne sie je ganz zu erreichen. Die Eine Idee entfaltet sich in unübersehlicher Mannichfaltigkeit der Ansichten, Lehren und Systeme, aber in keiner Gestalt entspricht die wirkliche Erkenntniß ganz der Idee der Wahrheit. Die menschliche Vernunft ist ihrer Anlage nach in allen Menschen dieselbe; aber der Verstand spricht ihren Gehalt nach den verschiedenen Bedingungen der Individualität und den äußern Verhältnissen in unendlich verschiedenen Gestalten aus, ohne diesen jemals ganz zu erschöpfen. Jedes System faßt die Idee der Wahrheit von Einem Standpunkte aus und stellt so nur Ein Moment derselben dar. Mögen also auch die Lehren, die Systeme der Denker wechseln, mögen sie in ewigem Widerstreit gegen einander dastehen, die Idee der Wahrheit bleibt erhaben darüber stehen, und weist uns immer von Neuem auf die unerschöpfliche und reine Urquelle der unmittelbaren Vernunft zurück. Und so ist auch für das Bestehen der Philosophie selbst von diesem ewigen Wechsel und Widerstreit der Systeme nichts zu befürchten, wie schon Schiller treffend sagte:

Welche wohl bleibt von allen den Philosophien? Ich weiß nicht!
Aber die Philosophie, hoff' ich, soll ewig bestehen.

Allein so wie diese Ansicht uns dagegen schützt, den Werth der Systeme nicht zu überschätzen, so lehrt sie uns zugleich die Nothwendigkeit dieser Form für die menschliche Erkenntniß. Denn da die Quelle aller Wahrheit für den Menschen in der Vernunft liegt, des Inhaltes der Vernunft aber wir uns nicht anders als durch Vermittlung der logischen Formen des Verstandes bewußt werden können und die vollendete Ausbildung unserer Er-

kenntniß unter den logischen Formen das System ist, so ist der Mensch, für die Ausbildung seiner Erkenntniß, unvermeidlich an die Form des Systems gewiesen. Wenn daher Nichtphilosophen und Skeptiker sich absichtlich der systematischen Form ihrer Erkenntniß entschlagen und alle Systeme als eitlen Kram und leere Formalität verachten wollen, so verzichten sie auch damit auf wahre, streng wissenschaftliche Ausbildung ihrer Erkenntniß. Allein der logischen Formen können sie sich in ihren Ansichten doch unmöglich ganz erwehren, denn in diesen denkt ja der Mensch eben so nothwendig, wie jede Pflanze in ihrer Form und Gestalt wächst; so ziehen sie es vor, bei unvollendeten Bruchstücken dieser logischen Form absichtlich zu verharren, statt zur Vollendung derselben im System fortzuschreiten, sie wollen lieber die Zerrissenheit und Aufgelöstheit in ihrem Wissen festhalten, als zur Einheit und Harmonie desselben gelangen. Der tiefere Grund des Bedürfnisses der systematischen Form für unsere Erkenntniß liegt übrigens nicht bloß in dem Verstande, sondern in der Vernunft selbst, so wie die logischen Formen des Denkens ihre tiefere Bedeutung nur darin haben, daß sich in ihnen die ursprünglichen Gesetze der Vernunft abdrücken oder widerspiegeln. So beruht das Bedürfniß der Einheit des Systems auf dem Gesetze der Einheit der Vernunft, welches als höchstes Gesetz der Wahrheit gilt. Wahr ist für die menschliche Vernunft nur, was dem Gesetze der Einheit gemäß ist, was aus der Einheit begriffen, der Einheit untergeordnet ist. Und wie wir die Gesammtheit aller Dinge nothwendig als Ein Ganzes, als Eine Welt denken, so sind wir auch unwiderstehlich genöthigt, alle unsere Erkenntnisse zu Einem Ganzen, in Einem System zusammenzufassen, und Einem Princip unterzuordnen.

Die Klage über die Verschiedenheit und den Wechsel der philosophischen Systeme verliert aber auch dadurch noch an Gewicht, daß wir nicht ein verworrenes Gemisch und ein zufälliges Spiel abwechselnder Gestalten darunter zu denken haben, sondern daß sich ein bestimmter gesetzmäßiger Gang ihrer Bildung nachweisen läßt, so daß also der Wechsel und die Mannichfaltigkeit der Systeme selbst wieder als System gefaßt und nach allgemeinen Gesetzen geregelt werden kann. Aus diesem Gesichtspunkte soll hier eine Darstellung der Hauptsysteme in genetischer Entwickelung versucht werden.

Die menschliche Erkenntniß zeigt uns immer in jeder ihrer Thätigkeiten zwei Grundelemente: eine Thätigkeit des Vorstellens und ein Seyn, das vorgestellt wird, ein Erkennen und ein Erkanntes, ein Subjekt und ein Objekt des Erkennens, ein Inneres und ein Aeußeres. Das Verhältniß dieser beiden Elemente ist das Grundproblem aller philosophischen Speculation, und die ganze Geschichte der Philosophie bewegt sich um die Grundfrage: wie verhält sich die Vorstellung zu ihrem Gegenstand, das Subjekt zu seinem Objekt? Wahrheit in objektivem Sinne ist Zusammenstimmung der Vorstellung mit dem vorgestellten Seyn. Die Wahrheit unserer Erkenntniß hängt also davon ab, von dieser Zusammenstimmung der Vorstellung mit dem Seyn versichert zu seyn, und alle philosophischen Systeme werden sich in ihrer tieferen Bedeutung auf diese Grundfrage zurückführen lassen, auch wenn sie diese selbst nicht ausdrücklich ausgesprochen haben. Wir sehen in der Geschichte der Philosophie bald das subjektive, bald das objektive Element vorherrschen, wir sehen die menschliche Speculation in der Begründung der Wahrheit bald mehr von der Seite des Subjekts, bald von der

des Objekts ausgehen, wir sehen beide Elemente bald feindselig auseinander treten, bald sich friedlich vereinigen. Und so erscheinen uns die verschiedenen philosophischen Systeme in einer doppelten Reihe. Die Einen gehen von objektiven oder materialen Principien aus. Der denkende Geist sucht hier unter den Dingen Ein Höchstes, Allgemeinstes, Unbedingtes, woraus alles Andere abgeleitet, durch welches Alles bestimmt, dem Alles untergeordnet werden kann. Das System ruht auf einem höchsten Objekt (objektives Princip), oder auf einem höchsten Gehalt des Erkennens (materiales Princip). Die Andern gehen von subjektiven oder formalen Principien aus. Sie suchen in der Natur des menschlichen Erkennens eine höchste Thätigkeit, ein höchstes Vermögen zu ermitteln, welches als Gesetz alles Erkennens gilt, von dem alle Wahrheit abhängig ist. Hier ist es also die subjektive Beschaffenheit des Erkennens (subjektives Princip), oder die Form des Erkennens (formales Princip), wovon das System ausgeht. Beide Reihen aber gehen einander parallel, so daß jedem objektiven Princip ein subjektives entsprechen muß; denn jedes Objekt der Erkenntniß muß von einer eigenthümlichen Thätigkeit des Erkennens abhängen, und jede Thätigkeitsweise muß sich auf eine bestimmte Classe von Objekten beziehen.

Da wir in der Darstellung der philosophischen Systeme hier den Gang der natürlichen Entwickelung des Einen aus dem Andern verfolgen wollen, so haben wir mit der Reihe der objektiven oder materialen Principien zu beginnen. Denn es liegt in der Natur des menschlichen Denkens, daß es sich zuerst ganz der objektiven Richtung hingiebt. Die ungebildetere Philosophie blickt zuerst nach Außen, auf die Gegenstände, die sich ihrer Erkenntniß anbieten, ohne nach dem Wodurch,

Wie und Warum dieser Erkenntniß zu fragen. Es gehört erst ein höherer Grad des Bewußtseyns dazu, von den Gegenständen des Erkennens sich zurückzuwenden auf die geistigen Thätigkeiten oder Fähigkeiten, von denen es abhängt. Die unbefangene, objektive Speculation bemerkt noch nicht, daß zwar das Seyn der Dinge uns als außer uns gegeben wird, die Gesetze des Seyns hingegen in uns selbst liegen, also auch nur in uns erkannt werden können: sie sucht auch die Gesetze, die Einheit in den Dingen selbst, auf objektive Weise.

Doch auch unter den objektiven Systemen macht sich der Gegensatz zwischen dem subjektiven und objektiven Element des Erkennens geltend. Denn obgleich die objektive Speculation die Wahrheit nur von der Seite der Objekte her zu bestimmen sucht, so tritt doch unwillkührlich auch hier die Duplicität der Elemente hervor. Aber nach ihrem objektiven Standpunkte wirft die Speculation diesen Gegensatz in das Seyn der Dinge selbst hinaus, und unterscheidet unter den Objekten solche, die der objektiven und die der subjektiven Seite mehr angehören.

Dieser Gegensatz zwischen dem subjektiven und objektiven Elemente der menschlichen Erkenntniß stellt sich dem Bewußtseyn auf objektive Weise zunächst am entschiedensten in dem Gegensatze zwischen Geist und Körper dar. Das erkennende Subjekt oder das Wesen, dem die erkennende Thätigkeit angehört, ist der Geist. Alles das, was außerhalb des Geistes ist, worauf sich also die erkennende Thätigkeit des Geistes bezieht, ist Körper oder Materie. Und wie in unserem Erkennen das subjektive Element die Thätigkeit, das objektive hingegen dasjenige ist, worauf sich die Thätigkeit bezieht, so finden wir auch im Geiste das Thätige, Freie und Lebendige im Seyn der Dinge wieder, in der Materie

dagegen das Passive, Todte und Starre. Aber obgleich dieser Gegensatz in unserem Erkennen zwischen dem Subjektiven und Objektiven dunkel zu Grunde liegt, so wird er doch hier als ein Gegensatz in dem Seyn der Dinge selbst gefaßt: Geist und Körper sind die beiden Classen von Gegenständen, aus denen das Weltganze zusammen gesetzt ist. Die ursprüngliche Grundfrage aller Philosophie: wie verhält sich in unserer Erkenntniß das Subjekt des Erkennens zu dem Objekt desselben? spricht sich daher hier in objektiver Weise so aus: wie verhält sich der Geist zu der Materie? Ist der Geist das Höchste oder ist es die Materie, oder sind sie sich gleichgeordnet? Läßt sich das Eine aus dem Anderen erklären, oder stehen sie unauflösbar einander gegenüber?

Die rohere und unbeholfenere Speculation des hohen Alterthums, wie die Denkart des gemeinen Menschenverstandes unserer Tage beruhigt sich in Ansehung dieses ersten Problems noch leicht bei dem System des Dualismus. Man läßt hier den Gegensatz zwischen Geist und Körper als einen Zwiespalt in dem Seyn der Dinge selbst unaufgelöst stehen, und nimmt zwei gleich ursprüngliche und selbständige Principien an, aus deren Wechselverhältniß alle Mannichfaltigkeit, aller Wechsel und alle Beschränktheit in dem Daseyn erklärt wird. Die Natur dieser beiden gleich ewigen Principien wird in den dualistischen Systemen auf sehr verschiedene Weise bestimmt. Der Gegensatz zwischen Körper und Geist spricht den durch das ganze Daseyn sich hindurchziehenden Zwiespalt hauptsächlich nur anthropologisch aus; aber er hat sich häufig auch physikalisch ausgesprochen als Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß, oder Kraft und Masse, Form und Inhalt ꝛc., oder kosmologisch als Gott und Welt, oder moralisch als Gutes und Böses, oder religiös als Gott und

Teufel, oder speculativ auf verschiedene Weise, z. B. als Endliches und Unendliches, als Bedingtes und Absolutes, als Nothwendigkeit und Freiheit u. s. w. In allen diesen verschiedenen Gestalten des Dualismus bleibt doch immer der in das Daseyn tief eingreifende Gegensatz des Thätigen und Starren, des Lebendigen und Todten, des Subjektiven und Objektiven deutlich sichtbar. Auch in der Form der wechselseitigen Berührung der beiden Urprincipien weichen die verschiedenen dualistischen Systeme voneinander ab. Besonders darin, daß sie entweder als sich feindselig gegenüber stehend dargestellt werden, so daß sie sich gegenseitig beschränken und der Wechsel des Kampfes und Sieges, bald des Einen bald des Andern, den Wechsel und die Beschränktheit der Erscheinungen bedingt, oder als freundlich sich entgegenkommend, sich anziehend und gegenseitig ergänzend, so daß die Mangelhaftigkeit und Endlichkeit der Dinge eine Folge der noch nicht vollständig geschehenen Vereinigung der beiden Urprincipien ist.

Es ist bekannt, wie dieses System des Dualismus schon in den ältesten orientalischen Religionslehren, besonders in der persischen der Zend-Avesta, sehr entschieden hervorgetreten ist. Hauptsächlich von da aus mögen dualistische Elemente auch in die jüdische und christliche religiöse Tradition eingedrungen seyn, wie sich solche unbestimmter und mehr praktisch in den Gegensätzen zwischen Gott und dem Teufel oder Satanas, zwischen dem Reiche Gottes und der Welt (βασ. τ. θεϑ und τ. κοσμϑ), zwischen dem Fleisch und Geist (σαρξ und πνευμα,) sofern diese sich als feindselige Elemente gegenüber gestellt werden, zeigen. Bestimmter und in mehr speculativer Ausbildung zeigt sich der orientalische Dualismus wieder in dem christlichen Gnosticismus und hauptsächlich in dem

Manichäismus. Aber auch bis auf unsere Tage ist es in den neuesten Philosophemen nie gelungen, einen gewissen Dualismus ganz zu verdrängen, wiewohl er nie mehr in jener Schroffheit hervorgetreten ist. Und in der That liegt auch der Keim zum Dualismus in der menschlichen Natur wie in dem Wesen der Welt tief begründet. Die Entstehung des Dualismus in den ältesten orientalischen Religionslehren erklärt sich wohl zum Theil schon daraus, daß die ungebildetste gleichsam noch kindliche Speculation für die verschiedenen Erscheinungen, welche sie erklären will, nicht ein Gesetz oder Princip des Verstandes aufstellt, sondern sie mit der dichtenden Einbildungskraft zu einem selbständigen anschaulichen Ganzen zusammenfaßt und personificirt. So hat die dichtende mythisirende Speculation für jede Naturkraft und Naturerscheinung ein besonderes selbständiges Wesen, einen Gott, als Princip oder Ursache der Erscheinungen dieser Art geschaffen. So konnte auch die religiöse Phantasie der Orientalen den Zwiespalt in der Erscheinung der Dinge zu einer Zweyheit der Urwesen, einem Ahriman und Ormuzd gestalten. Allein der Dualismus setzt doch schon einen höheren Grad der Abstraction und der speculativen Schärfe voraus, und hat seinen tieferen Grund darin, daß sich wirklich in allem Daseyn eine Duplicität der Elemente, eine Polarität entgegenstehender Grundprincipien, und zwar eines aktiven und passiven, eines lebendigen und todten, eines formgebenden und formempfangenden, eines subjektiven und objektiven, überall als Grundgesetz offenbart. Diese Duplicität der Urelemente zeigt sich schon in der todten materiellen Welt in dem Gegensatz der zwei Grundkräfte der Anziehung und Abstoßung oder der Centrifugal- und Centripedalkraft, als dem Grundgesetze alles materiellen Daseyns; ferner in den

Gegensätzen zwischen der Schwere und Leichtigkeit, der Flüchtigkeit und Starrheit der materiellen Stoffe, dem Licht und der Finsterniß, der Wärme und Kälte, dem Tag und der Nacht, dem Sommer und Winter; in dem Allen prägt sich der Gegensatz des Activen und Passiven, des Subjektiven und Objektiven aus. Noch viel deutlicher aber in dem organischen Daseyn. Aller Organismus ruht auf dem Wechselverhältniß zwischen Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit, und die Spaltung des thierischen und theilweise auch des vegetabilischen organischen Lebens in die Zweyheit der Geschlechter, des männlichen und des weiblichen, bildet wiederum jene Urduplicität des Activen und Passiven deutlich ab. In dem menschlichen Leben tritt mit besonderer Schärfe diese Zweyheit des Daseyns in dem Gegensatze des Geistes und des Körpers hervor, und in dem geistigen Leben selbst offenbart sie sich dann weiter in den Gegensätzen der Sinnlichkeit und Vernunft, des Egoismus und der Liebe, der Sünde und der Tugend, der Nothwendigkeit und Freiheit, und derselbe Gegensatz erscheint uns endlich in den großen kosmologischen und metaphysischen Gegensätzen des Bedingten und Unbedingten, des Endlichen und Ewigen, der Welt und Gottes. Welche philosophische Speculation darf sich wohl rühmen, alle diese Gegensätze zur Einheit aufgelöst und den tiefen Riß, der alles Daseyn bis in den innersten Grund zerspaltet, ausgefüllt zu haben? welches philosophische Lehrgebäude bietet uns eine vollständig befriedigende Erklärung aller dieser Gegensätze aus Einem Princip dar? — Keines. Die besonnenere und bescheidenere Philosophie hat in dieser Hinsicht immer ihr Unvermögen bekannt, die vermessenere und hochmüthige aber, wenn sie sich der vollständigen Lösung des Problems auch gerühmt hat, hat doch nie zu leisten ver-

mocht, was sie versprach, und hat daher entweder sich selbst oder Andere darin getäuscht. Von dem Endlichen giebt es keinen stetigen Gedankenfortschritt und keinen erklärenden Uebergang zu dem Unendlichen, von dem Nothwendigen zu dem Freien, von dem Todten zu dem Lebendigen, von dem Weltlichen zu dem Göttlichen, von dem Materiellen zu dem Geistigen.

Aber sollen wir uns darum ganz dem Systeme des Dualismus hingeben? Aber wie wäre dieß möglich, ohne dem innersten Wesen der Vernunft Hohn zu sprechen? Denn nimmermehr kann sich die Vernunft, welche das Gesetz der Einheit als höchstes Gesetz der Wahrheit in sich trägt, bei diesem Systeme beruhigen; unerträglich muß es ihr bleiben, einen Widerspruch in das wahre Seyn der Dinge selbst zu setzen, das Weltganze durch eine unausfüllbare Kluft gleichsam in zwei unvereinbare Welten zu zerreißen, und ganz undenkbar ist es ihr, zwei Principien zugleich als absolut neben einander anzuerkennen, da sich diese nothwendig gegenseitig beschränken und bedingen müßten, also eben dadurch aufhören würden, absolut zu seyn. Dieß liegt so klar vor Augen, daß nur die rohste und niedrigste Speculation dabei stehen bleiben könnte. Wenn nun aber dennoch, wie so eben gezeigt wurde, die Zweyheit der Elemente so tief in der Natur der Dinge begründet ist, und wenn demnach auch die höchste und feinste Speculation einen gewissen Dualismus nicht ganz zu überwinden vermag, wie sollen wir diesen Zwiespalt zwischen Dualismus und Monismus lösen? wie sollen wir die gerechten und unabweislichen Ansprüche der Vernunft auf Einheit des Princips befriedigen, ohne doch der wohlbegründeten und unumstößlichen Thatsache der Zweyheit in dem Daseyn der Dinge Gewalt anzuthun?

Wir werden die Schwierigkeit dadurch heben, daß wir, anstatt den Widerspruch in die Dinge selbst zu setzen und das Weltganze in zwei unvereinbare sich selbst aufhebende Urwesen zu zerspalten, den Grund des Widerspruches vielmehr in dem subjektiven Unvermögen unserer Vernunft und in der Unvollkommenheit unserer Erkenntniß anerkennen. Unvertilgbar liegt in der Tiefe der menschlichen Vernunft das Gesetz der Einheit, und vermöge dieses Gesetzes ist es uns unmöglich, uns das wahre Seyn anders zu denken, denn als eine Einheit. Aber die menschliche Vernunft ist zugleich eine endlich bedingte und sinnlich beschränkte, und als solche vermag sie die Einheit in dem Seyn nicht vollständig zu erkennen. Sie trägt ihr Gesetz, ihre Form ursprünglich in sich vermöge ihrer Selbstthätigkeit, der Gehalt ihrer Erkenntniß wird ihr von Außen durch Anregungen ihrer Empfänglichkeit zugeführt. So entsteht ein Zwiespalt zwischen Form und Gehalt, Gesetz und Wirklichkeit, der nie ganz aufgelöst wird. Und so geschieht es gleichsam durch eine optische Täuschung, daß der Mensch die Beschränktheit seiner eigenen Vernunft hinausstellt in das Seyn selbst und hier als Widerspruch und Zwiespalt der Dinge anzuschauen wähnt. Dadurch sieht sich die menschliche Erkenntniß unvermeidlich durch die ursprüngliche Organisation der Vernunft dazu genöthigt, bei einem gewissen Dualismus stehen zu bleiben; jedoch nur einem subjektiven. Sie muß sich nämlich immer bewußt bleiben, daß es gewisse Punkte giebt, in denen sie nie den Widerspruch ganz zu überwinden und zur letzten Einheit vorzudringen vermag, und es ist eine der wichtigsten Aufgaben des tieferen philosophischen Denkens, diese Gränzpunkte des menschlichen Erkennens kennen zu lernen und diese nie vermessen zu überschreiten, um das

Unerforschliche zu erforschen. Aber zugleich erkennt die ächte Philosophie doch objektiv das Gesetz der Einheit des Seyns vollständig an und giebt das Streben, innerhalb der ihr gesteckten Gränzen, die Dinge unter diesem Gesetze der Einheit, so weit es möglich ist, zu erkennen, nie auf.

Aber zum Theil entstehen auch falsche Ansprüche des Monismus gegen den Dualismus aus Mißverständniß des Gesetzes der Einheit. Man verwechselt Einheit mit Einerleiheit (Identität). Nicht Einerleiheit alles Daseyns oder gänzliches Einsseyn der Wesen fordert die Vernunft, sondern Einheit der Wesen, Zusammenstimmung derselben zu einem Ganzen. Diese letztere aber ist auch mit einem gewissen Dualismus der Wesen, mit ursprünglicher Verschiedenheit ihrer Beschaffenheiten wohl vereinbar, wenn sie nur nicht widersprechend sind, so daß das Daseyn des Einen das des andern aufheben würde. So ist es auch keineswegs im Widerspruche mit dem Vernunftgesetze der Einheit, Körper und Geist als zwei verschiedene Wesen, deren Beschaffenheiten schlechterdings nicht ineinander übergehen und sich auseinander erklären lassen, zu denken. Und nur aus Mißdeutung jenes Gesetzes der Einheit, nur aus Verwechslung mit dem Einsseyn, ist der Anspruch hervorgegangen, daß sich beide schlechterdings in Eine Substanz müssen auflösen lassen.

Auf dem Standpunkt nun, auf dem wir jetzt das philosophische Denken betrachten, auf dem Standpunkt des Verhältnisses des Geistes zur Materie, hat jenes über den dualistischen Zwiespalt in dem Seyn hinausführende Streben nach Einheit, zwei entgegengesetzte Systeme erzeugt, den Materialismus und den Spiritualismus (oder Intellektualismus). Beide beruhen jedoch nur auf jenem mißverstandenen Einheitsstreben,

welches statt der Einheit der Wesen eine Einerleiheit derselben aufzuweisen suchte. Dieß Ziel der Weseneinerleiheit wußte man nicht anders zu erreichen, als so, daß man einseitig und willkührlich Eines der beiden Glieder des Gegensatzes als alleinige Realität erfaßte, und von ihm aus das andere entweder ganz zu vernichten, oder aus ihm abzuleiten und zu erklären suchte. Und so sucht denn der Materialismus die Einheit allein in der Körperwelt oder Materie. Alles ist Körper, der Geist ist nichts qualitativ von dem Körper Verschiedenes, sondern nur feinere Entwickelung der materiellen Masse; der Spiritualismus dagegen oder der Intellektualismus sucht die Einheit allein in dem Geiste, nur er hat wahres Seyn, die Materie hat kein selbständiges Daseyn, sondern sie ist nur unvollkommenere Erscheinung, geringere Entwickelung der geistigen Substanz.

Am natürlichsten und am stärksten drängt sich dem menschlichen Denken auf der niederen Stufe seiner Ausbildung das System des Materialismus auf. Unter allen Gegenständen stellt sich unserem Bewußtseyn am klarsten und kräftigsten die Körperwelt dar; die im Raume ausgedehnte materielle Masse giebt sich unserem Tastsinn als das Feste und Undurchdringliche, die Gestalten und Farben der Körper dem Auge unmittelbar als körperliche Wesen zu erkennen; und leicht bildet sich das Vorurtheil, daß das, was sich dem Bewußtseyn am klarsten darstellt, auch das Gewisseste sey; oder daß nur Realität habe, was sich äußerlich anschauen, was sich sehen, tasten und greifen läßt. So war denn auch die älteste selbständige Philosophie der Griechen, in der jonischen Schule, materialistisch. Thales, Anaximander, Pherecides, Anaximenes, Heraklit betrachteten die Welt als ein materielles Ganzes, und suchten daher auch in

der Materie selbst eine höchste Kraft und einen dynamischen Urgrund der Welt. Neben diesem dynamischen Materialismus entwickelte sich durch Leucip, Demokrit und Epikur der atomistische Materialismus, der die Welt aus untheilbaren materiellen Theilchen zusammengesetzt werden ließ. Aber auch in der neueren Philosophie hat es eine Periode gegeben, in der der Materialismus mit erneuerter Kraft hervorgetreten ist. Gassendi, Hobbes, und die französischen Encyclopädisten La Mettrie, Helvetius, der Verfasser des système de la nature u. A. waren seine Verfechter. Aber während der Materialismus der Griechen als gesunde Erscheinung einer niederen Bildungsstufe des philosophischen Denkens erscheint, dem selbst die höheren ethischen Elemente nicht fremd waren, ist der moderne Materialismus der Franzosen vielmehr als eine Frucht des sittlich entarteten, in gemeine Sinnlichkeit und Egoismus versunkenen Geistes der Zeit zu betrachten, der gegen alles Ideale im Leben, gegen Religion und Sittlichkeit, feindselig ankämpfte. (Der Materialismus der Alten war mehr kosmologisch, der moderne mehr psychologisch, d. h. jener bestand mehr in Betrachtungen über die materielle Grundkraft oder die materiellen Grundtheile des Weltganzen, dieser mehr in psychologischen Untersuchungen über die materielle Natur des menschlichen Geistes.) Sein wissenschaftlicher Ursprung war einseitiger Empirismus, wie er hauptsächlich durch Baco von Verulam im Gegensatz gegen die Scholastik in der englischen Schule sich entwickelt hatte, und sein moralischer Gehalt war eine gerechte aber einseitige Opposition gegen den damals herrschenden Aberglauben und hierarchischen Despotismus besonders in der katholischen Kirche Frankreichs. In Deutschland ist es zwar dem Materialismus nie gelungen, wie einst in Frankreich, herrschende philosophische Denk-

art zu werden, und gegenwärtig findet er unter den eigentlichen Philosophen wohl gar keinen Anhänger mehr. Dennoch aber zählt die materialistische Denkart, besonders unter Aerzten und Naturforschern, mehr Freunde, als man es bey dem Standpunkt der Philosophie glauben sollte. Freilich ist es psychologisch bey solchen Aerzten und Naturforschern, die sich nicht durch allgemeinere philosophische Bildung gegen die Vorurtheile ihres Standes und Berufes geschützt haben, die in ihrem Berufe und Fache verknöchert, den freieren Sinn für das höhere allgemeine Menschliche verloren haben, am leichtesten erklärlich, wie sie eine Beute materialistischer Ansichten werden konnten. Immer nur mit der Erforschung der Körperwelt beschäftigt, vergessen sie endlich, daß es noch Etwas Anderes giebt, was sich nicht im Herbarium aufbewahren und den Sinnen vorweisen läßt; täglich an dem Menschen nur körperliche Zustände zu betrachten und zu behandeln gewohnt, erscheint ihnen dieser endlich nur als ein thierischer Organismus ohne selbständigen Geist, weil sie diesen weder mit dem anatomischen Messer aus dem Gehirn ablösen, noch chemisch ausscheiden können, und die geistigen Thätigkeiten sind ihnen nichts als die höheren, feineren Blüthen des körperlichen Organismus. Man blicke nur in die Schriften unserer Physiologen, Anthropologen, Psychiatren und Aerzte, und man wird Belege genug für das Daseyn dieser armseligen materialistischen Ansichten, selbst bey manchen der berühmtesten und auf viel tiefere wissenschaftliche Bildung Anspruch machenden Naturforscher und Aerzte finden.

Der Materialismus ist unter allen philosophischen Systemen das festeste und in sich geschlossenste, aber auch das trostloseste und armseligste.

Fest ist es zu nennen, weil die Realität der Mate-

rie sich am unmittelbarsten und mit der größten Zuverläßigkeit unserem Bewußtseyn ankündigt; in sich geschlossen, weil die Gesetze der Materie uns am vollständigsten erkennbar sind. Deßwegen tritt der Materialismus nur häufig mit einer gewissen Sicherheit und Entschiedenheit auf, die für denselben einnimmt. Ist einmal das Princip, die ausschließliche Realität der Materie zugestanden, so läßt sich dann daraus alles einzelne materielle Daseyn mit der strengsten Nothwendigkeit und mathematischer Sicherheit ableiten. Jener Zwiespalt in dem Seyn der Dinge ist nun allerdings aufgehoben, es giebt keinen Widerspruch mehr in dem Weltganzen, denn die eine Sphäre des Weltganzen, das Eine Glied des Gegensatzes, ist ganz vernichtet: es giebt keinen Geist als selbständige Realität, es ist nur die Eine Realität der Materie, nur das Eine starre Gesetz der materiellen Naturnothwendigkeit, wodurch alles Daseyn zur strengen Einheit verbunden ist. Freilich ist damit der Knoten mehr gewaltsam zerhauen als gelöst. Denn die Sicherheit des materialistischen Systems reicht nur so weit, als es nur bey der Erklärung materieller Erscheinungen stehen bleibt; seine Schwäche aber wird sogleich bemerkbar, sobald es geistige Erscheinungen aus seinen materiellen Gesetzen zu erklären sucht. Der Geist läßt sich nie aus Materie, Leben nie aus dem Tode erklären. Auch die feinste und am wenigsten wahrnehmbare Materie bleibt doch Materie, d. i. im Raume ausgedehnt, der Geist aber ist unräumlich, auch der flüchtigste und beweglichste materielle Stoff bleibt doch todt, d. h. ohne Leben und Bewegung aus sich selbst, der Geist aber ist frey. Der Materialismus kann daher seine Sicherheit und Geschlossenheit nur dadurch behaupten, daß er die ganze Sphäre des Geistes mit allem, was im Menschenleben dieser angehört, also mit dem Höchsten und

Würdigsten, was das Leben hat, geradezu abläugnet und als leeren Wahn von sich stößt.

Eben deßwegen aber ist der Materialismus auch so armselig, so trostlos und so leer. Denn mit dem Geiste fällt aus dem Leben Alles, was ihm wahren Werth verleiht. Ist Alles nur Materie, so giebt es in der Welt keinen Gott, keinen vernünftigen Urheber und Regierer der Welt, keine vernünftige Weltordnung, keine Weltzwecke, denn Gott ist ein Geist, und höchste Vernunft; ist Alles nur Materie, so giebt es in dem Menschen keine Freiheit, kein Sittengesetz, kein ewiges Leben und keine ewige Bestimmung. Nur wer auf alles Höhere und Heilige im Leben, auf Religion und Sittlichkeit, auf Glaube und Liebe, auf Recht und Freiheit verzichten kann, nur wer sich nicht scheut, die Welt als ein großes Maschinenwerk, zusammengesetzt aus zahllosen kleineren Maschinen, sich selbst als eine etwas feiner eingerichtete Maschine als die andern Wesen, oder als eine etwas klügere und cultivirtere Bestie zu betrachten, als die andern in den Ställen, Weiden, Wäldern und Wüsten, nur der kann sich mit ganzer befriedigter Seele zum Materialismus bekennen. Und welcher Mensch kann dieses? Wem muß diese Weltansicht nicht unerträglich und abscheulich dünken? Zurückschrecken müßte das bessere Gefühl vor dem Gedanken, in einer Welt von Automaten zu leben und uns selbst als eine Automate zu betrachten, deren Bewegungen nicht Wirkungen des eigenen inneren Lebens sind, sondern die wie ein ewiges Uhrwerk nach unabänderlichen Gesetzen todt abspielen. Schaurig vernichtend ist das Gefühl, womit der Materialist die Welt als ein großes Leichenhaus denken müßte, angefüllt mit zahllosen Leichen, die zwar gespenstisch Leben zeigen, aber nur zum Schein, denn im Inneren herrscht nur der Tod. Unbegreiflich

würde es seyn, wie irgend ein Mensch Materialist seyn könnte, wäre der Mensch nicht so häufig besser und reicher als sein System. — Das Leben des Materialisten ist immer nothwendig im Widerspruch mit seinem System. Das System kann ihm nichts Anderes als Gegenstand seines Denkens, Liebens und Wollens darbieten, als körperliches Wohlbefinden, sinnlichen Genuß, gemeinen Egoismus. Glaube und Liebe, Frömmigkeit und Tugend würde für ein rein körperliches Wesen ganz unerklärbar seyn. Und doch finden wir diese so oft im Leben der Materialisten selbst. Woher nun in ihnen diese über die Materie hinausdeutenden Regungen? woher überhaupt in den Menschen die religiösen und sittlichen Vorstellungen von Gott, ewigem Leben und Freiheit? Der Materialist antwortet darauf: sie sind theils nur leere Einbildungen und Aberglaube, theils trügerische Erfindungen der Pfaffen und Despoten, die sich derselben als Kappzaum des Volkes bedienen wollten. Allein aus der Phantasie läßt sich die Entstehung dieser Vorstellungen und Gefühle nicht wohl erklären, denn diese vermag auch als productive dichtende Kraft, doch nichts dem Gehalte nach schlechthin Neues aus sich zu erzeugen, sondern sie kann nur neue Zusammensetzungen aus gegebenen Elementen bilden. Wie sollte nun ein bloß körperliches Wesen in einer bloß körperlichen Welt die Vorstellung von einem Geiste aus sich erschaffen können, und wie dann alle daran sich knüpfenden Vorstellungen und Gefühle von Gott, Freiheit, Sittlichkeit und ewigem Leben? Aus demselben Grunde läßt sich auch die Entstehung dieser Elemente aus absichtlichem Betruge nicht denken, denn auch der Betrüger müßte sie mit seiner Phantasie erzeugt haben, also diese Elemente in sich tragen. Der Blindgeborne wird nie eine Vorstellung von der Farbe erhalten, ja er würde nie eine

Ahnung von der Existenz der Farbe haben, wenn er nicht durch Sehende davon unterrichtet würde. So kann auch nur ein geistiges Wesen den Geist, nur ein freies die Freiheit, nur ein vernünftiges die Vernunft, nur ein göttliches Gott denken, fühlen, lieben und daran glauben.

Die wissenschaftliche Grundlage des Materialismus ist, wie schon bemerkt wurde, der Grundsatz des Empirismus, und zwar des Empirismus in seiner rohesten und gemeinsten Gestalt, wo er nur die äußere Wahrnehmung für die alleinige Quelle aller Erkenntniß hält, mithin nur das für etwas Wirkliches hält, was sich mit den Händen greifen und festhalten, oder mit dem Auge erreichen, kurz mit den äußeren Sinnen wahrnehmen läßt. Wir werden später bey den subjektiven Principien noch im Allgemeinen über die Unzulänglichkeit des Grundsatzes des Empirismus zu sprechen haben. Allein selbst wenn man diesen Grundsatz des Empirismus zugeben wollte, so springt doch die große psychologische Mangelhaftigkeit des Materialismus in die Augen. Denn was berechtigt ihn, nur den Wahrnehmungen der äußeren Sinne Wahrheit und Realität zuzugestehen, da doch die des inneren Sinnes, durch welche wir unsere inneren Thätigkeiten unmittelbar als geistige wahrnehmen, ganz unter denselben Bedingungen der sinnlichen Anschauung stehen, mithin ganz dieselbe Berechtigung zur Realität ihrer Gegenstände in sich tragen? Der einzige Vorzug, den die äußere Anschauung vor der inneren voraus hat, ist der der größeren Anschaulichkeit (so im Raume), wodurch er sich dem Bewußtseyn stärker aufdrängt. Aber wie sollte der stärkere subjektive Eindruck einer Vorstellung auf unser Bewußtseyn ein Grund für die größere objektive Wahrheit derselben seyn? Und doch beruht der Materialismus seinem tieferen wissenschaftlichen Grunde nach größtentheils

auf der so äußerst schwachen Argumentation: weil das körperliche Daseyn vermittelst der äußeren Sinne den stärksten Eindruck auf mein Bewußtseyn hervorbringt, oder am leichtesten in mein Bewußtseyn gefaßt wird, so halte ich es für das einzige Reale, die Wahrnehmungen des inneren Sinnes dagegen und die Gegenstände des Denkens für leere Hirngespinnste, weil sie schwerer in das Bewußtseyn gefaßt werden. Nur diese unmittelbare Klarheit der äußern Anschauung ist es aber, welche dem Materialismus jenen Anschein von Sicherheit, Festigkeit und Entschiedenheit gewährt, die wir oben erwähnten: also auch sie beruht nur auf einer psychologischen Täuschung. Ein anderes, eben so schwaches und fehlerhaftes psychologisches Argument, worauf sich unsere materialistischen Aerzte und Physiologen besonders gern zu stützen pflegen, ist das der durchgängigen Abhängigkeit der Geistesthätigkeit von körperlichen Bedingungen. Diese Abhängigkeit ist freilich in Krankheiten, Alter, Trunkenheit, Fieberphantasieen, Wahnsinn ꝛc., wo aus rein physischen Ursachen bedeutende Modificationen des Geisteslebens hervorgehen, sehr auffallend, und eine schärfere Beobachtung läßt vielleicht ein körperliches Bedingtseyn des Geistes bis in seine innersten und höchsten Thätigkeiten entdecken, wie die Gall'sche Organenlehre es versucht hat. Allein wie groß auch diese Abhängigkeit sey, so läßt sich doch nimmermehr daraus ein Einsseyn des Geistes mit dem Körper folgern. Denn erstens läßt sich jenen Thatsachen eine eben so große Menge von Thatsachen von der Abhängigkeit des Körpers von dem Geiste entgegensetzen, wie die Wirkungen der Willenskraft und der Gemüthsstimmung auf Gesundheit und Krankheit, die bedeutenden Einflüsse der Affecten und Leidenschaften auf die organischen Verrichtungen der Verdauung, des Blutsumlaufs, des Athmens, der Absonderung ꝛc., die Aus-

prägung des Geistes in den Gesichtszügen und der ganzen Körperbildung u. s. w. In anderen Fällen des Parallelismus zwischen Körper und Geist ist es wenigstens zweifelhaft, ob der Körper oder der Geist das Verursachende sey. Endlich aber, auch wenn man eine durchgängige Abhängigkeit des Geistes von dem Körper zugiebt, so ist doch Abhängigkeit oder Bedingtheit nicht einerley mit Identität, und es wäre eine sehr schlechte Schlußfolge, wenn man so schließen wollte: da die Seele von dem Körper abhängig ist, so muß sie materiell seyn. Gegen diese Argumentation wandte schon Reimarus (Vernunftlehre §. 319.) sehr richtig ein: sie setzt den Obersatz voraus: Was von einander abhängt, das muß von einer Art seyn. „Hiergegen wende ich folgende unläugbare Instanz ein: das Feuer, welches von einem Brennspiegel aus Eise entsteht, hängt vom Eise ab. Folgt nun wohl: also ist das Feuer einer Art mit dem Eise? Nein!“ —

Zwey Punkte sind es daher, wie sich aus diesen Bemerkungen ergiebt, an denen der Materialismus vorzüglich verwundbar ist: der grobe Widerspruch, in welchem dieses System mit den tiefsten und unabweislichsten praktischen Bedürfnissen des Menschen steht, und die oberflächlichen psychologischen Beobachtungen und fehlerhaften Folgerungen aus diesen, worauf es sich stützt. Allerdings läßt sich nun einwenden, daß die hier angedeuteten Gebrechen nicht auf gleiche Weise alle Formen des Materialismus treffen, und daß man in dieser Hinsicht zwischen grobem und feinem Materialismus unterscheiden muß, je nachdem er sich von der groben Masse aus mehr und mehr dem Begriffe des Geistigen zu nähern suchte. Allein seine Versuche, die geistigen Erscheinungen zu erklären, blieben doch immer vergeblich, so lange er wirklich den Begriff der Materie festgehalten hat, sie

sind nur dann gelungen, wenn man, in dem Streben die Materie immer mehr und mehr zu entleeren und zu verflüchtigen, endlich unvermerkt über die Grenzen der Materie selbst hinaus geführt wurde. Die rohcste Gestalt des Materialismus ist der atomistische oder mechanische, der die Welt mit ihren verschiedenen Gegenständen nur aus mechanischer Zusammensetzung und Bewegung untheilbarer unendlich kleiner Körpertheilchen entstehen läßt. Hier ist Alles nur todte Maschine, nicht einmal organisches Leben ist daraus erklärbar. Um einen Schritt nähert sich der Materialismus dem Spiritualismus dadurch, daß er nicht mehr, wie hier, Alles nur aus quantitativer Zusammensetzung zu erklären sucht, sondern auch qualitative Verschiedenheiten der materiellen Stoffe anerkennt, und nun durch chemische Untersuchungen den feinsten, flüchtigsten Stoff, den s. g. Lebensstoff als Grund der Geistesthätigkeiten zu entdecken sucht. Dieß ist der chemische Materialismus; ihm gehören die Versuche, im Feuer, Licht, Gas, Aether, oder in der elektrischen, galvanischen, magnetischen Materie den materiellen Grund der Geistesthätigkeiten zu finden. Allein auch hier bleibt doch immer, so lange man einen wirklichen, und nicht bloß fingirten Stoff hat, die räumliche Ausdehnung als das mit dem Geiste Unverträgliche stehen. Auch darüber sucht sich der Materialismus zu erheben, indem er nicht einen Stoff, sondern eine Kraft als Grund des Geistes sucht: der dynamische Materialismus. Die materielle Masse, der Stoff, sagt man, ist allerdings todt und räumlich bestimmt, aber in ihr lebt eine Kraft, die sich selbst bewegt, der Grund aller Bewegung in der Körperwelt, nahmentlich des Lebens in den organischen Wesen, dessen höchste Entwickelung das Seelenleben oder der Geist ist. Diese Kraft, die s. g. Lebenskraft ist das bele-

bende Princip in der todten und trägen Materie, die Seele der Welt — der Hylozoismus. Allein der Begriff einer Kraft hat für sich gar keine Realität, sie muß erst an einer Substanz gedacht werden. Nun fragt es sich also, gehört diese Lebenskraft einer materiellen Substanz an oder nicht? wirkt sie also nur Körperliches oder nicht? und damit stehen wir doch wieder auf dem alten Punkte. Sollte diese Kraft etwas seyn, was noch außer der todten Materie Daseyn und Wirksamkeit hätte, so wäre damit ein materielles, selbständiges Wesen, also ein Geistiges zugestanden: der Materialismus wäre in den Spiritualismus übergegangen.

So weist uns der Materialismus selbst zum Spiritualismus hinüber. Der Grundsatz von dem selbständigen Daseyn des Geistes wird hier der vorherrschende und entscheidende für die ganze Weltansicht. Die harte rauhe Rinde der Körperlichkeit, die kalte Eisesdecke der trägen todten Masse, die Ketten der eisernen Naturnothwendigkeit sind durchbrochen, der Geist tritt nun wieder frei als der innerste Kern alles Daseyns hervor, mit seinem warmen belebenden Odem, überall frische Regsamkeit hervorrufend, mit der Kraft der Freiheit alle Wesen durchströmend und zur Thätigkeit erweckend. Als ein Fortschritt aus der trüben Nacht zum heiteren Morgenlicht, aus der Erstarrung des langen Winterschlafes zum neuen frischen Frühlingsleben, kurz, aus dem Tode zu dem Leben, stellt sich dem gesunden Sinne der Uebergang vom Materialismus zum Spiritualismus dar. Auch die durch den Materialismus vertriebenen Genien der Menschheit, Religion und Sittlichkeit, Kunst und Liebe, finden hier wieder ihre ruhige Stätte, und die Grundsäulen der idealen menschlichen Ueberzeugungen stehen hier auf festem Grunde. Daher sind, im Interesse der Religion und

Sittlichkeit, Theologen die eifrigsten Verfechter des Spiritualismus.

Dennoch aber dürfen wir auch dieser Weltansicht als System uns nicht unbedingt anvertrauen. Der Nahme des Spiritualismus begreift sehr verschiedenartige Ansichten in sich. In seiner gewöhnlichen unbestimmteren Bedeutung ist es nichts Anderes als der Grundsatz von einem selbständigen Wesen des Geistes, nahmentlich der Immaterialität und Einfachheit desselben. In dieser unbestimmteren Bedeutung aber ist der Spiritualismus gar kein selbständiges, abgeschlossenes System, sondern es ist nur ein einzelner Grundsatz, der eine negative Opposition gegen den Materialismus ausspricht, nämlich nur die Behauptung, daß die Materie nicht das einzige Selbständige und Reale sey, sondern daß auch der Geist ein solches sey. Dieser Grundsatz hat die fast allgemeine Beistimmung des gesunden Menschenverstandes aller Zeiten. Will man ihn aber zu einer allgemeinen Weltansicht erweitern und zu einem vollständigen System ausführen, so entsteht nun erst die Frage, ob neben diesem selbständigen Geisteswesen noch ein materielles Daseyn zugegeben wird oder nicht, ob er also dualistisch oder monistisch angewendet wird. Am häufigsten erscheint der Spiritualismus in dualistischer Gestalt. Neben dem selbständigen Geisteswesen existirt auch ein eben so selbständiges Körperwesen. Zwar gesteht man gewöhnlich dem Geiste über das Körperliche ein gewisses Uebergewicht zu, so daß etwa vom Geiste alles Leben und alle Thätigkeit erst in die für sich träge und todte Materie ausfließt, oder daß der Geist das formgebende, gestaltende, ordnende Princip in der Welt sey, oder daß nur dem Geiste das Bewußtseyn von den vernünftigen Zwecken der Wesen und die freie Selbstbestimmung nach diesen Zwecken angehört, die

Materie hingegen die bewußtlose und willenlose Masse ist, welche durch den Geist den Zwecken der Vernunft gemäß gestaltet werden soll, oder daß die Geister aus der höheren göttlichen Substanz herstammen, die Materie hingegen aus dem bösen Urwesen: — immer wird eine Selbständigkeit der Materie noch neben dem Geiste zugegeben, immer also bleiben auf diesen Ansichten die Gebrechen lasten, die wir vorhin dem Dualismus überhaupt aufgewiesen haben. Eben über diese Gebrechen des Dualismus aber sollte uns der Spiritualismus zur Einheit alles Seyns erheben. Um aber dieß zu thun, mußte er in positiver Opposition gegen den Materialismus auftreten, er mußte den Geist für die alleinige Realität erklären und die Materie für nichtig.

In dieser antidualistischen Gestalt ist jedoch der Spiritualismus nur selten in der Geschichte recht entschieden aufgetreten. Auch die leibnitzische Monadologie, die Grundlage der neueren spiritualistischen Ansichten, ist nicht frei von dualistischen Elementen. Am schroffsten stellt sich der Spiritualismus dem Materialismus in der Gestalt des roheren empirischen Idealismus entgegen, der das empirische Ich oder den einzelnen Geist allein als wahres Seyn anerkennt, alles außer ihm, also die ganze Körperwelt als leeren Schein betrachtet, als bloßen Widerschein der Vorstellungen des vorstellenden Subjects, denen kein wirkliches Seyn entspricht. Wir kommen später auf die Würdigung des Systems des Idealismus zurück: aber die Einseitigkeit und Beschränktheit dieser Lehre, womit sie die einzelnen, empirisch bestimmten geistigen Individuen allein als wahre Wesen gelten läßt, und der schneidende Widerspruch, in den sie sich durch die völlige Vernichtung der Materie mit dem gesunden Menschenverstand stellt, leuchtet schon von selbst sehr klar ein. Eine bloße Nichtigkeitserklärung der ganzen Körperwelt von Seiten

des Geistes kann eben so wenig als eine genügende Lösung des Problems gelten, und ist eben so sehr als ein gewaltsames Verfahren abzuweisen, als die Nichtigkeitserklärung des Geistes von Seiten des einseitigen Materialismus. In einer milderen, freieren und heiterern Gestalt tritt der Spiritualismus als Hylozoismus auf — eine auch in unsern Tagen sehr weit verbreitete Denkart. Die Vielheit der einzelnen geistigen Individuen und die empirische Beschränktheit derselben ist hier zu einer allgemeinen geistigen Substanz zusammengeflossen. Dieß ist das einzige wahre Wesen des Weltalls, alles Einzelne ist nur Erscheinung desselben. Leben und Freiheit, Kraft und Thätigkeit ist das wahre Wesen aller Dinge. Nicht in dem vernünftigen Menschenleben allein ist Geist, sondern allenthalben, bis in den starren Stein, in die äußersten Gränzen der todten Masse hinaus ist Geist allein das wahre Wesen. Aber er ist hier noch gebunden und eingehüllt in die rauhe Hülle der materiellen Erscheinung. Allmählig entwickelt er sich in der Stufenreihe der Naturentwickelung immer reiner und klarer, bis er in dem vernünftigen Menschengeiste als Selbstbewußtseyn und Freiheit den höchsten Grad der Entwickelung erreicht hat. Die Körperwelt wird hier nicht ohne Weiteres als leerer Schein vernichtet, sondern nur als Erscheinung der zu Grunde liegenden geistigen Substanz aufgefaßt. Das Körperliche als solches ist hiernach allerdings nichts, sondern nur als Inhärenz an dem Geiste; aber es ist doch Geist in ihm, es ist die Form und Gestalt des Geistes, das Organ, worin dieser sich thätig erweist. Der Körper ist nach einer beliebten Formel, erstarrter Geist. Es ist unläugbar, daß diese Weltansicht etwas ansprechendes und großartiges hat, was leicht für sie gewinnen mag. Heiter ansprechend ist es, allenthalben Geist und Leben

und Freiheit zu denken, in jedem Geschöpfe sie anerkennen zu dürfen, aber zugleich ruhig erhebend, das Weltganze selbst als Ein geistiges Wesen, als Ein vernünftiges Individuum zu denken, worin alles Einzelne zum Ganzen zusammengreift. Eine schärfere Prüfung aber vermag auch diese Ansicht nicht zu bestehen. Wir wollen nicht näher untersuchen, in wie fern die individuelle Selbständigkeit der Menschenseelen nach dieser Ansicht in die allgemeine Seelensubstanz oder die Weltseele aufgelöst werden müße, und ob nicht dadurch die religiösen und sittlichen Ueberzeugungen bedroht werden; denn diese Allgemeinheit des Seelenwesens ist nicht wesentlich für den Spiritualismus. Das aber ist allerdings dem Spiritualismus wesentlich, daß auch in dieser Wendung das Princip des Geistes für sich allein unzureichend und einseitig ist. Denn wenn auch der Materie als solcher kein selbstständiges Daseyn außer dem Geiste zugestanden wird, so fragt sich doch: woher die verschiedenen Grade der Entwickelung oder Erscheinung des Geistes? wenn diesem nicht noch ein anderes Daseyn entgegensteht, das ihn in seiner Thätigkeit hemmt, wenn also nicht noch ein anderes Princip ist, wodurch jenes beschränkt wird. Das Daseyn der körperlichen Erscheinungen läßt sich eben so wenig aus einem geistigen Wesen erklären, als umgekehrt geistige aus einem materiellen. Und wie man mit Recht gefragt hat, wie kann aus dem Todten und Starren das Lebendige und Freie hervorgehen? so darf man mit demselben Rechte fragen: wie kann das Leben erstarren oder der Geist sich verkörpern?

Und so zeigen sich uns beide Systeme, der Materialismus wie der Spiritualismus als gleich einseitig; und das Eine läßt sich immer durch das Andere bekämpfen und vernichten. Körper und Geist sind auf gleiche Weise

ursprünglich in der menschlichen Erkenntniß begründet. Sie beruhen beyde auf unmittelbarer Wahrnehmung, die Körperwelt auf der Wahrnehmung durch äußern Sinn, die Geisteswelt auf der des innern Sinnes. Beyde haben also völlig gleiche Berechtigung auf Anerkennung ihrer Realität: sie haben diejenige, welche man der Sinnesanschauung überhaupt zugestehen mag. Jedes dieser beyden Systeme also, indem es die Realität des andern Elements ausschließt, greift damit die Gültigkeit seiner eigenen Erkenntnißquelle an und zerstört so sein eigenes Princip. Aber zugleich erhellt aus dieser subjectiven Erkenntnißquelle von Körper und Geist die Unmöglichkeit ihrer gegenseitigen Ableitung oder Erklärung. Körper und Geist sind ursprünglich wahrgenommene verschiedene Qualitäten, und darum läßt sich schlechterdings keine Erklärung des Einen aus dem Andern denken, sondern sie stehen als zwey unvereinbare Naturgebiete nebeneinander. Und somit bleibt uns wirklich als letztes Resultat auf diesem ersten Standpunkt des philosophischen Denkens ein Dualismus stehen, nämlich eine unauflösliche Wesenverschiedenheit von Körper und Geist. Auf dem Standpunkt der Erfahrung giebt es keine Einheit zwischen diesen beyden. Aber zugleich hat sich uns auch dieser Dualismus seinem wahren Wesen nach als ein subjektiver, wie wir ihn oben beschrieben haben, erwiesen. Denn Körper und Geist sind nur dadurch ursprünglich und wesentlich verschieden, daß wir sie aus ursprünglich verschiedenen Erkenntnißquellen schöpfen, dem äußeren und dem inneren Sinn. Denn mit dieser subjektiven Verschiedenheit in Ansehung ihrer Erkenntnißquelle ist noch keineswegs ihre objektive Wesenverschiedenheit entschieden. Eine und dieselbe Realität kann uns auf doppelte Weise, durch den äußern Sinn als körperlich, durch den innern als geistig erscheinen.

In wie fern aber beyde wirklich einer solchen höheren Einheit ihres Wesens angehören, dieß kann erst auf einem höheren Standpunkt der Weltansicht ermittelt werden. Hier seyen nur noch die folgenden Worte eines geistvollen Denkers über den Dualismus mitgetheilt. Ancillon *) sagt nämlich:

„Der Dualismus begreift die Existenz der äußern Welt oder der Materie eben so wenig als die der innern Welt oder des Ichs, allein er nimmt beyde mit gleicher Gewißheit und Ueberzeugung an, weil beyde ihm als zwey Thatsachen mit einer unwiderstehlichen Evidenz gegeben sind. Das Ich und das Nicht-Ich, so innig verbunden, daß sie correlativ erschienen und doch zugleich so wesentlich von einander verschieden, einen Gegensatz zu einander bilden, werden so erst klar und deutlich. Die Seele und der Körper sind uns beyde durch eine unmittelbare Anschauung gegeben, und ihre Existenz, so wie ihre Realität, sind über alle Beweise erhaben. Da beyde Ueberzeugungen auf derselben Grundlage feststehen, und beyde aus Quellen derselben Art herrühren, so können wir nie die eine verwerfen, ohne die andere zu untergraben; und geschieht dieses, so bleibt uns weder Halt- noch Stützpunkt, noch irgend etwas".

Indessen, wenn es auch nie gelungen ist, den Dualismus zwischen Körper und Geist völlig zu überwinden, eine Hinneigung zum Monismus giebt sich doch dem denkenden Geiste unverkennbar zu erkennen in einem durchgängigen Uebergewicht des geistigen Elements über das materielle. Denn überall, wo der menschliche Verstand sich von der Macht der einseitigen Systeme frey

---

*) Zur Vermittlung der Extreme in den Meinungen. Thl. 2, S. 294.

gemacht hat, da hat er den Geist als das Höhere, Edlere, Mächtigere, Herrschende im Daseyn der Dinge anerkannt, da hat er den Geist als das tiefere Wesen der Dinge, als das in dem Wechsel der Naturentwickelung Bestehende, einer höhern Weltordnung Angehörende gefunden, dem die Körperwelt nur als Organ, als Werkzeug, als Stoff seiner Thätigkeit dient, und eine unbefangene Betrachtung der Geschichte der Menschheit zeigt unverkennbar ein allmähliches Fortschreiten zu immer vollkommnerer Herrschaft des freien vernünftigen Geistes über die todte Masse der Körperwelt.

Neunte Vorlesung.

Die Systeme.

(Fortsetzung.)

2. Der Naturalismus, Pantheismus und Theismus.

Der durch das Grundproblem des philosophischen Denkens, durch das Verhältniß des Subjektiven und Objektiven in unserer Erkenntniß bedingte Gegensatz unter den objektiven Principien, schreitet dadurch zu einer höheren Stufe seiner Entwickelung fort, daß der Gedanke über den anthropologischen Gegensatz zwischen Körper und Geist zu dem kosmologischen zwischen Welt und Gott aufsteigt. Der Gegensatz zwischen Körper und Geist wurde, wie wir sehen, nur auf dem Standpunkt der

Sinnesanschauung oder Erfahrung gewonnen. Als körperliches Daseyn erkennen wir, was wir durch den äußern Sinn, unter der Anschauungsform des Raumes, als im Raume Ausgedehntes anschauen, als geistig, was wir durch den innern Sinn, unter der Form des Ich, als Thätigkeit des Ich wahrnehmen. Daher konnte sich auch das zu Grunde liegende Verhältniß zwischen dem Subjektiven und Objektiven, in diesem Gegensatz des Körpers und des Geistes nur sehr unvollkommen ausprägen. Denn der Geist in dieser seiner empirischen Bedeutung, wie er Gegenstand des innern Sinnes ist, ist nicht bloß Subjekt des Erkennens, sondern auch zugleich Objekt desselben, und auf der andern Seite ist die Sphäre des Objekts der Erkenntniß keineswegs durch den Begriff der Materie ausgefüllt, eben weil auch der Geist ein Objekt des Erkennens ist. Eine Erhebung des philosophischen Denkens zeigt sich daher unstreitig darin, daß der objektive Gegensatz nun nicht mehr in der Sinnesanschauung oder Erfahrungserkenntniß gesucht wird, sondern daß die gesammte — theils äußere, theils innere Sinnesanschauung der nichtsinnlichen Vernunfterkenntniß gegenüber gestellt wird. Denn dieß Verhältniß der Sinnlichkeit und Vernunft ist der subjektive Grund des Gegensatzes zwischen Welt und Gott, der sich nun hervorthut als Grundlage einer neuen Gruppe philosophischer Systeme.

Nach unserer sinnlich bedingten Erkenntniß nämlich erscheint uns auch alles Daseyn als bedingt, endlich, beschränkt. Nie ist hier etwas schlechthin durch sich selbst; sondern daß es existirt uud daß es so oder anders existirt, davon liegt der Grund in einem Anderen. Nichts sinnlich Erkanntes ist das Größte, nichts das Kleinste, denn die Unendlichkeit des Raumes reicht über jede bestimmte Größe hinaus. Nichts ist in der Reihe der Ver-

änderungen das Erste, nichts das Letzte, denn die Unendlichkeit der Zeit gestattet keine Gränze in der Vergangenheit oder Zukunft. Nichts empirisch Erkanntes ist bloß und wahrhaft Wesen, d. h. bloß durch sich selbst bestehend, sondern immer auch zugleich Eigenschaft an einem andern Wesen; nichts ist bloß Ursache, sondern immer auch Wirkung einer andern Ursache; nichts ist bloß Ganzes, sondern immer auch Theil eines größeren Ganzen. Alles Einzelne ist beherrscht durch ein Gesetz der Nothwendigkeit, worin immer das Eine durch das Andere bestimmt ist und nichts durch sich selbst. Nach der Vernunfterkenntniß hingegen denken wir uns ein über die Bedingtheit und Endlichkeit Erhabenes, ein Unendliches, Unbedingtes, Absolutes. Wir denken uns ein Seyn, erhaben über alle Größenbestimmung, unabhängig von aller Ausdehnung in Raum und Zeit, ein Seyn, das überall und immer ist, ein Seyn, das bloß Wesen, nie auch Eigenschaft, bloß Ursache, nie Wirkung ist (ein freies Seyn), das bloß ein Ganzes, nicht auch Theil ist, ein Seyn, das, was es ist, lediglich durch sich selbst ist, das nicht einem ihm fremden Gesetze der Nothwendigkeit unterworfen ist, sondern dessen Nothwendigkeit zugleich seine Freiheit ist. Das Endliche, Beschränkte und Bedingte denken wir unter dem Begriff der Natur und fassen es zu einem Ganzen zusammen als Welt. Das diesem Entgegenstehende, darüber Erhabene ist das Uebernatürliche, Unendliche, Unbedingte oder Absolute — Gott.

Natürliches und Uebernatürliches, Endliches und Unendliches, Bedingtes und Unbedingtes oder Absolutes, Welt und Gott stehen sich nun gegenüber als die Elemente, deren Verhältniß der Gegenstand des philosophischen Denkens ist. Dieß ist nicht mehr der alte Gegensatz. Zwar fällt die Materie

ganz in die Sphäre der Natur und des Endlichen, aber auch der Geist gehört ihr in gewisser Beziehung an, auch er ist bedingt und einem Gesetze der Naturnothwendigkeit unterworfen. Zwar müssen wir uns das Unendliche oder Gott als Geist denken, aber auch nur als unbeschränkten oder absoluten Geist. Deutlich aber schaut auch aus diesem Gegensatze das Urverhältniß zwischen Subjektivem und Objektivem hervor. Das Subjektive als das Thätige, Freie, Schaffende in dem Daseyn ist Gott, das Objektive als das Positive, Nothwendige, Geschaffene ist die Welt oder Natur.

Auch hier tritt uns, als unvollkommenster Versuch zur Lösung dieses zweyten Problems, zuerst der Dualismus entgegen, der die Gegensätze völlig unaufgelöst neben einander stehen läßt. Gott und Welt sind also die beyden gleich ursprünglichen Principien. Die Welt ist gleich ewig und selbständig mit Gott. Gott ist zwar das Herrschende und Bestimmende in der Welt, alle Ordnung, Gestalt, Gesetzmäßigkeit ist von ihm; aber die Masse selbst existirt unabhängig von Gott, sie, als solche, ist ungöttlichen Ursprungs. Deßwegen ist nicht alles Daseyn in der Welt gottgemäß. Gott ist nur der Ordner oder Baumeister (*δημιουργος*) der Welt aus den rohen Elementen der Masse. Aber in der Natur der Materie liegt es, den Einwirkungen der göttlichen Kraft zu widerstreben, und ihre ursprüngliche Beschaffenheit der rohen Gestaltlosigkeit zu bewahren. So entsteht ein Kampf zwischen der Materie und Gott, und dieser ist es, welcher die allmählige Naturentwickelung darstellt. Denn nur allmählig und unvollkommen gelingt es der göttlichen Kraft, der rohen gehaltlosen Masse die Form und das Gesetz des göttlichen Wesens aufzuprägen, und sie der göttlichen Ordnung zu unterwerfen. Dieß ist der Sinn der orienta-

lischen dualistischen Religionssysteme, wie wir sie schon oben kennen gelernt haben: dieselbe Idee hat sich auch später in dem christlichen Occident in den meisten der gnostischen und manichäischen Systeme ausgesprochen.

Die Unangemessenheit dieses roheren Dualismus ist schon oben hinlänglich dargethan worden. Deßwegen hat sich auch in jenen dualistischen Systemen selbst schon sehr frühe eine Hinneigung zur Einheit gezeigt, die sich freilich anfangs nur in sehr ungetheilten Versuchen äußerte. Ein solcher Versuch, den Dualismus mit dem Monismus zu vereinigen, ist z. B. die Emanationstheorie. Ursprünglich ist hiernach nur Ein Grundwesen, und zwar das göttliche. Aber durch Ausströmung oder Ausfluß des göttlichen Wesens ist daraus das weltliche, irdische, natürliche hervorgegangen. Das göttliche Wesen, indem es aus sich selbst hervorgeströmt ist, hat dadurch seine göttliche Wesenheit verloren, und ist weltlich oder natürlich geworden: ja es hat sich von der göttlichen Beschaffenheit um so weiter entfernt und ist um so mehr zur Natur, Welt, Schlechtigkeit, todten Materie erstarrt, je weiter es aus Gott ausgeströmt ist, gleichsam wie die Gluth des flüßigen Metalls immer mehr erkaltet und die Flüssigkeit immer mehr zur Starrheit übergeht, je weiter es aus dem Gluthofen ausgeströmt ist und sich von diesem entfernt hat. Daß hier von einer wissenschaftlichen Erklärung des Weltlichen aus dem Göttlichen, also einer Ableitung der Zweyheit des Seyns aus dem Einen Urprincip gar keine Spur sey, ist ganz von selbst einleuchtend; denn es ist eben so undenkbar, wie das göttliche Wesen aus sich selbst ausströmen könne, als wie das ausgeströmte Göttliche nun doch ein Anderes werden könne, als das Göttliche. Wir haben also nichts als eine Geschichte, eine Erzählung von dem Entstehen des Vielen

aus dem Einen, aber keine Erklärung. Ganz eben so verhält es sich mit der Theorie des Abfalls aus Gott. Auch hier war das Irdische oder Weltliche ursprünglich in Gott als göttliches Wesen. Aber es ist von Gott abgefallen, d. h. es hat sich durch freien Entschluß von Gott entfernt, und ist dadurch ein Anderes, nichtgöttliches, irdisches Wesen geworden. Wir finden diese Auffassung zuerst bey Plato, natürlich nur als Mythus; unbegreiflich aber ist es, wie Schelling *) sie doch mit dem Anspruch auf wissenschaftliche Bedeutung erneuern konnte. Der Unterschied von dem Emanatismus ist nur der, daß dieser die Entstehung der Welt aus Gott unter einem physikalischen Bild darstellt, den Abfall unter einem ethischen der freien Thätigkeit. Aber wie ein Theil des göttlichen Wesens sich durch freien Act von Gott entfernen konnte, dieß bleibt schlechterdings unbegreiflich. Noch mehr nähert sich der Einheit des Princips, ohne jedoch den Dualismus ganz überwinden zu können, der gemeine moderne Theismus, den man auch wohl zum Unterschiede von dem ächten, wahren Theismus, Deismus genannt hat. Diese außerhalb der philosophischen Schule im gemeinen Leben unter uns am meisten verbreitete Denkart, steht dem Princip nach ohne Zweifel über dem Dualismus, aber in der Anwendung desselben fällt sie doch wieder in denselben zurück. Gott ist das höchste Princip alles Daseyns, er ist alleiniger Grund und Herr der Welt. Die Welt ist weder durch Naturnothwendigkeit noch durch einen Riß in Gottes Wesen selbst entstanden, sondern sie ist das Werk der freien That Gottes, der Schöpfung. Aber diese Schöpfung eben stellt sich der gemeine Deismus als einen in der Zeit einmal

*) Philosophie und Religion, S. 35. fgg.

für allemal vollbrachten Akt vor, und nach ihm existirt die Welt, nicht allein dem Wesen nach von Gott verschieden, sondern auch von ihm geschieden, getrennt und unabhängig. Gott hat, nach dieser Vorstellungsweise, die Welt mit ihren Kräften und Gesetzen so vollkommen geschaffen, daß sie sich nun selbständig, ohne Gott, aus sich selbst weiter fortbewegt. Gleichsam wie eine wohleingerichtete Maschine, welche allein und ohne äußere Beyhülfe ihres Meisters fortgeht, nachdem sie einmal vollendet und in Bewegung gesetzt worden ist, so, denkt man sich, sieht nun Gott unthätig dem Weltgang zu, alles den in sie gelegten Kräften und Gesetzen überlassend. Hier bleiben also Gott und Welt als objektive Gegensätze abstract stehen und der Dualismus hat sich der Weltansicht wieder bemächtigt.

Im strengen Gegensatze gegen den Dualismus treten auf diesem Standpunkte zwey einseitige Systeme einander direct gegenüber, der Naturalismus und der Pantheismus. Auch diese Systeme sind aus dem Vorurtheile des falschen Monismus hervorgegangen, welcher die Einheit des Princips mit der Einheit des Wesens verwechselt, und, um diese zu erreichen, eines der beyden Glieder des Gegensatzes einseitig und willkührlich ergreift, um in diesem das andere aufzulösen und zu vernichten. So steht auf der Einen Seite der Grundsatz des Naturalismus: Alles ist Natur, oder Alles ist bedingtes endliches Daseyn, und außer oder über ihr giebt es kein Wesen. Diesem entgegen behauptet der Pantheismus: Alles ist Gott, nur das Unendliche und Absolute ist wahres Wesen, außer ihm ist Nichts, leerer Schein und Schaum.

Der Naturalismus ist die Denkart des gemeinen, oberflächlichen Menschenverstands, der Ideenlosigkeit

und des Leichtsinns. Wer die Welt nur nach der ersten Ansicht einer oberflächlichen Wahrnehmung beurtheilt, dem erscheint Alles in ihr nur als endlich, beschränkt, bedingt, relativ, dem zeigt sich nur eine Kette von Verhältnissen und gegenseitigen Bedingungen, ohne einen letzten Grund und ein selbständiges Wesen. Wer nicht in sich selbst das Organ einer höheren Weltanschauung trägt, dem gilt nichts um sein selbst willen als wahr, edel und schön, dem ist nichts nothwendig wahr, sondern in leichtsinnigem Spott verschwindet ihm alles Absolute in den leichten luftigen Gestalten vorübergehender Erscheinungen. Diese flache Denkart war am Ende des vorigen Jahrhunderts von Frankreich aus die herrschende und offen anerkannte der höheren auf Bildung und Aufklärung Anspruch machenden Stände fast ganz Europa's, und lebt wohl noch jetzt, als die Gesinnung der vornehmen Gemeinheit mehr, als man glaubt, hinter der Maske der Sentimentalität und Frömmeley. Wissenschaftlich wurzelt die Lehre, wie der ihr nahe geistesverwandte Materialismus in einseitigem Empirismus: die Schöpfer des naturalistischen Systems in der neueren Zeit waren ebenfalls die englischen Empiristen: die englischen s. g. Freygeister und Deisten huldigten fast sämmtlich dem Naturalismus. In Deutschland aber waren es die oberflächlich empiristischen und ideenleeren Popularphilosophen und Eklektiker, die sich zum Naturalismus bekannten. Wie der Materialismus stützt sich der Naturalismus auf das empiristische Vorurtheil, nur das für wahr und wirklich zu halten, was sich sinnlich wahrnehmen oder aus dem Wahrgenommenen ableiten läßt. Daher stimmt auch der Naturalismus, wie er aus einer ähnlichen Quelle mit dem Materialismus herfließt, in den Resultaten mit diesem größtentheils zusammen. Auch dem Naturalis-

gilt nur darum die Natur, das Endliche und Bedingte allein als das wahre Wesen, weil dieses sich durch die Erfahrung unserem Bewußtseyn mit unmittelbarer Klarheit darstellt, das Unendliche und Unbedingte dagegen als leeres Hirngespinst, weil es erst mittelbar und weniger klar durch Denken uns zum Bewußtseyn kommt. Deßhalb hat auch der Naturalismus mit dem Materialismus jene unmittelbare Evidenz und den daraus hervorgehenden Schein von Sicherheit, Entschiedenheit und Abgeschlossenheit gemein, der so leicht den oberflächlichen Verstand besticht; aber eben so hat er auch die Armuth, Trostlosigkeit und Trübheit der Weltansicht mit ihm gemein. Denn daß der Naturalismus sich in einem etwas weiteren Kreise bewegt, indem er auch den Geist in seine Sphäre der Natur mit aufgenommen hat, das hat auf seine praktischen Resultate wenig Einfluß. Denn auch der Geist findet hier nicht seine Anerkennung, seinem höheren, übersinnlichen Wesen nach, sondern nur in so fern er in der Natur und unter Gesetzen der Natur thätig ist, oder als Naturwesen (d. i. Seele) zur Erscheinung wird. Von diesem Gesichtspunkt aus aber haftet die Existenz des menschlichen Geistes allein an seinem natürlichen Daseyn in dem körperlichen Organismus. Also verschwindet auch dieses Daseyn mit dem Körper und der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele findet hier keine Stelle. Eben so wenig ist in dem Geiste, als einem bloßen Naturwesen, eine absolute, über die Naturnothwendigkeit erhabene Kraft, d. i. Freyheit möglich: der Naturalismus ist nothwendig auch Determinismus. Damit ist die Sittlichkeit in ihrem Grunde erschüttert. Allein diese ist ohnedieß im Naturalismus ihrem Wesen nach zerstört, denn dieses System kennt nichts unbedingt Gutes, ihm gilt Alles, auch im praktischen Leben, nur nach vorüber-

gehenden Verhältnissen als angenehm oder klug, der Naturalismus ist wesentlich immer Eudämonismus. Am wenigsten aber ist in diesem System ein über die Natur erhabenes höchstes Wesen, ein Gott denkbar; der Naturalismus ist vielmehr gerade seinem innersten Wesen nach schlechthin Atheismus *). Die Grundsäulen der Tugend und Frömmigkeit sind mithin in diesem Systeme umgestürzt, dem Leben ist sein innerster gehaltvoller Kern geraubt, und nur die leere hohle Schaale ist noch übrig geblieben, und die Welt ist eine anfangs- und endlose Kette vorüberschwindender Erscheinungen, an das Band einer starren und unzerreißbaren Naturnothwendigkeit zusammengereiht, ohne Grund und ohne Zweck des Ganzen. —

Allein diese ganze Weltansicht ist auch wissenschaftlich völlig hohl, und zerstört sich selbst, das Princip des Naturalismus führt in seiner consequenten Entwickelung über sich selbst hinaus. Sein Grundsatz ist: die Welt oder die Natur, d. i. die Gesammtheit des Endlichen und Bedingten ist das einzige Seyn und existirt durch sich selbst. Ist es das einzige Seyn, so ist es durch kein anderes beschränkt, es ist nicht endlich, also unbeschränkt, unendlich. Existirt es durch sich selbst, so ist es selbständiges Seyn, so ist es nicht mehr bedingt, also unbedingt. So führt also das Princip des Naturalismus selbst über das Endliche hinaus zu dem Unendlichen, über das Bedingte zum Unbedingten, und sonach über den Naturalismus

---

*) Wenn daher auch der Naturalismus sich häufig zugleich zum Deismus bekennt, so geschieht dieß nur aus Inconsequenz, und weil das naturalistisch-deistische Gottesprincip ohnehin todt und unfruchtbar ist; denn Gott wird hier so ganz von der Welt geschieden gedacht, daß diese nun doch so gut wie ohne Gott ist, also auch ungestört ganz naturalistisch ausgeführt werden kann.

selbst hinaus. Der Naturalismus vernichtet also sich selbst durch sein eigenes Princip.

Von dem einen Extrem irrt der menschliche Verstand leicht in das entgegengesetzte hinüber. Um sich von dem verderblichen Irrthum des atheistischen Naturalismus: Alles ist Natur, so weit als möglich zu entfernen, verfiel man in den entgegengesetzten eben so gefährlichen des Pantheismus: Alles ist Gott. Gott allein hat wahres, wirkliches Seyn, er allein existirt in Wahrheit, alle Wesen außer ihm sind bloße Scheinwesen, in so fern sie etwas von Gott Verschiedenes sind, und haben nur wahre Realität, in so fern sie in Gott sind, an Gottes Substanz Theil haben. Das Endliche und Bedingte hat sich als Princip der Welt als ungenügend erwiesen: nun erhob man das Unendliche, das Unbedingte oder Absolute allein auf den Thron, und von seiner Größe ergriffen, hat man nicht allein das Absolute als das über das Bedingte herrschende, sondern auch als das allein Reelle anerkannt. Wahres Seyn hat nach diesem System des „Absolutismus“ allein das Absolute, alles Bedingte und Endliche ist als solches nur Schein, der sich immer von neuem aus dem Absoluten erzeugt und in diesem auflöst und vernichtet; und es existirt nur in so fern, als es als Eigenschaft (Accidenz), Modification (modus), Erscheinungsweise an dem Absoluten oder Unendlichen existirt.

„Aus ihm (dem Absoluten) ergiebt sich auf eine unbegreifliche Art und fließt unaufhaltsam fort der unendliche Strom der Erscheinungen, die sich einander erzeugen, verdrängen, zerstören, und die alle in mannichfaltigen, unzähligen Verhältnissen zu stehen scheinen. Von diesen Erscheinungen erscheinen die einen andern Erscheinungen, die andern erscheinen sich selbst und nichts von allem dem hat Realität und wirkliches Seyn, sondern

dieser unermeßliche Wellenschaum, den man das Weltall nennt, verfliegt und verschwindet in einem jeden gegebenen Augenblick, um sich wieder zu gebären". — „Alles was sonst noch zu seyn scheint, bildet sich wie Seifenblasen auf der Oberfläche des Absoluten, geht aus ihm hervor und sinkt in dasselbe wieder zurück". *) Darum heißt auch diese Lehre „All-Eins-Lehre", denn Alles ist in ihr Eins, es giebt nur Ein Wesen, einerley Realität, nämlich das Absolute, Gott und das Eins. Gott, das Absolute ist zugleich das All, die Welt, denn alle Mannichfaltigkeit des Daseyns ist in dem Einen Wesen aufgehoben. Alle Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit, alle Vielheit der Wesen ist nur Schein, verschwimmt seinem wahren Wesen **) nach in dem All-Eins (ἐν και παν).

Daß der Pantheismus, obgleich ein ungeheurer Irrthum, doch sehr tief in der menschlichen Natur wurzeln müße, das beweist schon die außerordentlich weite Verbreitung dieser Lehre von den ältesten Zeiten bis auf unsere Tage bey

*) Ancillon a. a. O. S. 304.

**) Man hat nicht mit Unrecht die Bemerkung gemacht, daß die All-Einslehre und der Absolutismus nicht nothwendig immer Pantheismus seyn müssen, denn es kömmt erst darauf an, ob unter dem All-Eins oder dem Einen absoluten Wesen gerade das göttliche Wesen gedacht wird: man könnte auch die Materie oder die Natur, oder auch den Geist, die Vernunft, das Ich als solches annehmen, und in so fern würden alle jene Systeme des einseitigen Monismus, welche nur Ein Wesen anerkennen, also die Systeme des Materialismus, Spiritualismus, Naturalismus, Realismus, Idealismus und Identitätssystem, unter diesen weiteren Begriff der All-Einslehre fallen. Hier jedoch betrachten wir das System nur in engerer Bedeutung, in so fern es das absolute oder einzige Wesen im Gegensatz mit dem Naturalismus als Gott auffaßt.

allen Völkern, in allen Religionssystemen und philosophischen Lehren, das beweist die ungemeine Gewalt, welche er immer und überall über die menschlichen Gemüther ausgeübt hat. Denn von dem frühesten Alterthum der orientalischen Religionen zieht sich ein breiter, nie unterbrochener Strom pantheistischer Lehren durch die ganze Geschichte hindurch; er zeigt sich im Occident in den ersten Versuchen des philosophischen Denkens, bestimmter in der eleatischen Schule, trat dann im erhabenen Plato, entschiedener in der neuplatonischen Schule hervor; das ganze Mittelalter hindurch verlieren sich seine Spuren nie ganz, einzelne Denker, wie Joseph Scotus Erigena, die Mystiker u. A. sprachen ihn fortwährend aus, in der neueren Philosophie erhebt er sich wieder mit neuem Glanze in Spinoza's tiefsinniger Lehre, und obgleich anfangs heftig verfolgt und verketzert, ergoß er sich doch von da aus in einen mächtigen Strom über die ganze neueste Zeit, vorzüglich durch Schelling, Hegel und die Seinen gepflegt, genährt, belebt und verbreitet, so daß besonders in Deutschland seine zahlreichen Anhänger voll kühner Zuversicht auf Alleinherrschaft des Pantheismus in allen Gebieten der Wissenschaft und des Lebens Anspruch machen. So hat neuerdings Heine *) in seiner mehr geistreich witzigen als wissenschaftlich gründlichen Weise versucht, als die Tendenz unserer Zeit den Sieg des Pantheismus über die Beschränktheit des christlichen Theismus darzustellen. Allein wer schärfer in das innere Wesen dieses Philosophems eindringt, der wird bald die Hohlheit desselben einsehen, und in der vorherrschenden Neigung unserer neuesten deutschen Philosophen zum Pantheismus mehr eine Verirrung der Mode und eine Krank-

*) Salon, Thl. 2.

heit der spekulativen Ueberreizung und des excentrischen Wahns bemerken. Und wenn E. J. Kraus *) äußert: es bewähre sich im Pantheismus schon dadurch, daß er am Ganges wie am Rhein, und im Zeitalter des Xenophanes wie des Spinoza (und Schelling und Hegel), und unter Braminen und Lama's, Cabbalisten und Mystikern, Theologen und Philosophen, kurz überall und immer und in allerley Köpfen entstanden ist, als ein ächtes Naturereigniß des menschlichen Geistes, und lasse seinen Ursprung in den allgemeinsten Thatsachen sowohl als den einfachsten Denkgesetzen vermuthen; so darf uns diese weite Verbreitung des Pantheismus natürlich nie als Autorität für seine Wahrheit gelten, wohl aber fordert sie uns auf, die Quelle desselben in der menschlichen Seele und die natürliche Entstehungsweise des Irrthums zuvörderst aufzusuchen, um uns von der Unwahrheit desselben vollkommener zu überzeugen.

Es läßt sich aber eine doppelte Quelle des Pantheismus in dem menschlichen Geiste, und hiernach auch eine doppelte Beschaffenheit desselben wohl unterscheiden.

Der älteste orientalische Pantheismns war religiöser Natur, und entsprang aus unmittelbarem religiösem Gefühl und Phantasie. Das religiöse Gefühl ist eigentlich seiner Natur nach immer pantheistisch, und der Pantheismus ist die Weltansicht der religiösen Ahnung. Im religiösen Gefühle ahnt der Fromme in allen endlichen Erscheinungen Göttliches und Ewiges, im Gefühl ist Gott uns in allem Daseyn unmittelbar gegenwärtig, wir fühlen uns selbst gleichsam als ganz in Gott seyend. Der besonnene Verstand bleibt sich dabey immer bewußt, daß diese religiösen Gefühlsäußerungen nur

*) Bey Jäsche: Pantheismus, Bd. 1. S. 8. fg.

ästhetische oder bildliche Bedeutung haben, daß die endlichen Erscheinungen nur Bilder oder Symbole Gottes und seiner Thätigkeit sind, die nur subjektiv von uns als göttlich geahnt werden. Aber das von dem verständigen Bewußtseyn losgerissene oder durch verständige Ausbildung noch nicht geregelte Gefühl unterscheidet nicht das bloße Bild oder Symbol Gottes von dem Wesen Gottes selbst, und, indem es den subjektiven Gefühlszustand in das objektive Seyn überträgt, verwandelt sich ihm das Fühlen Gottes in allen endlichen Erscheinungen in ein Seyn Gottes in allem Endlichen, — Gott ist Alles. Der Pantheismus hat in so fern einen verwandten Ursprung mit dem Polytheismus. Wie dieser die einzelnen endlichen Erscheinungen in seine einzelne Götter verwandelt, so der Pantheismus das All der endlichen Erscheinungen in den Einen Gott. Mag es seyn, daß historisch der Pantheismus sich aus dem Polytheismus hervorbildete, indem die Vielheit der Naturvergötterungen durch den denkenden Verstand zum All=Eins der Naturvergötterung erweitert wurde, oder umgekehrt, indem das unbestimmte All der Ahnung des Göttlichen in der Natur allmählig durch den dialektischen Verstand in eine bestimmtere Vielheit einzelner göttlicher Symbole zerspalten wurde: jedenfalls findet in beyden eine Verwechslung des Symbols oder der Erscheinung des Göttlichen mit dem Wesen desselben statt. Das All der Dinge, die Welt ist zwar das höchste umfassendste Symbol Gottes, der Inbegriff aller Symbole Gottes aber doch nicht Gott selbst, nicht sein Wesen. Dieses Gott in Allem ahnende, gleichsam unmittelbar in Allem schauende religiöse Gefühl war die Quelle der pantheistischen Religionssysteme der Indier, besonders in den drey religiösen Hauptsecten der Braminen, Buddhisten und der Dschaina, ferner in China besonders in der Fohi=Lehre, in Japan hauptsächlich

in der aus dem Buddhaismus entstandenen Budso-Lehre, auch in Persien, wo neben der herrschenden dualistischen Lehre doch die pantheistisch-mystische der Sufi sich geltend machte. Auch der Pantheismus der Kabbalah und des Neuplatonismus, so wie der der meisten Mystiker trug größtentheils diesen Charakter des religiösen Gefühls in sich.

Die andere, nicht minder häufige Quelle des Pantheismus ist der logische Verstand oder einseitige Spekulation; hier entspringt der dialektische oder spekulative Pantheismus. Es ist ein bekanntes Wort, das Fr. H. Jacobi einst aussprach, daß nur der Pantheismus ein consequentes System sey und daß jede consequente Speculation zum Pantheismus führen müsse *). Aber man weiß auch, daß Jacobi darum doch nicht den Pantheismus für Wahrheit hielt, sondern daß er eifriger Theist war. Jacobi meinte nämlich nur, daß der isolirte logische Verstand in seiner Consequenz zum Pantheismus führe, oder daß der Pantheismus allein den Anforderungen eines vollständigen logischen Systems genüge; denn er erkannte nicht den logischen Verstand als alleinige Quelle der Wahrheit an, sondern sein Glaube oder unmittelbares Gefühl entzog sich jeder logischen Form. Und in der That ist es eine Verwechslung der leeren logischen Formen des Denkens mit den Gesetzen des Seyns, welche dieser Gattung des Pantheismus zu Grunde liegt: es ist eine Hypostasirung oder Personification der allgemeinen Begriffe, ähnlich der platonischen Hypostasirung der Ideen. Nach der logischen Anordnung unserer Er-

*) Jacobi Briefe über Spinoza, Vorr. S. XVI. fg. und an mehreren anderen Stellen. Vergl. Fäsche: der Pantheismus Thl. 1. S. 40. fgg.

kenntniß steht an der Spitze des Systems der höchste, allgemeinste Begriff, der alle übrigen Begriffe in sich faßt, von dem also alle übrigen logisch abhängen; er ist das logisch Unbedingte oder Absolute. Diese Form des logischen Systems überträgt der logische Pantheismus auch auf das Daseyn, er stellt daher an die Spitze alles Daseyns ein allgemeinstes Seyn, ein All, in welchem alles besondere Daseyn enthalten ist. Er verwechselt das logisch Unbedingte, d. i. die höchste Bedingung aller Gedanken, mit dem reell Unbedingten, der höchsten Bedingung alles Seyns. Der pantheistische Gott ist in Wahrheit kein reell Unbedingtes, sondern nur ein logisch Unbedingtes, denn er ist nichts als die leere Abstraction des All, des reinen Seyns, der allgemeinste Begriff, in dem alle andern enthalten sind. Aber dieser leeren Abstraction, diesem bloß logischen All=Eins, schreibt der Pantheist nun Realität zu, er hypostasirt es zum Gott, und wie in dem allgemeinsten Begriff als dem logisch Unbedingten alle besondern Begriffe oder Gedanken enthalten sind und nur in diesem als Gedanken existiren, außer diesem logisch nichtig sind, so denkt sich der Pantheist, daß auch alles besondere Seyn in dem All als Gott enthalten sey, und außer diesem nur leerer Schein. Das Verhältniß der logischen Immanenz der Vorstellungen in dem allgemeinsten Begriff wird in eine reelle Immanenz der Dinge in Gott verwandelt *).

Diesen logischen Charakter, so wie die Spuren dieses Ursprungs aus der Verwandlung des logisch Absoluten

---

*) Sehr gut ist diese Ansicht über den Ursprung des Pantheismus neuerlich ausgeführt worden in dem scharfsinnigen Schriftchen von Ed. Schmidt, über das Absolute und das Bedingte. Parchim 1833.

in das reell Absolute trägt vorzüglich deutlich die All=Einslehre der Eleaten an sich, wie Xenophanes, Parmenides und Zeno sie darstellten, deren ἐν και παν gar nichts anderes war, als die leere logische Allgemeinheit, die Aufhebung aller Gegensätze in dem höchsten allgemeinsten Begriff des Seyns überhaupt. Wie von Plato die Hypostasirung der Ideen d. i. der bloßen Gedankenform ausgeübt wurde, ist schon erwähnt worden; dieß wurde aber der Keim zu dem theils mystischen theils dialektischen Pantheismus der Neuplatoniker, der ebenfalls die logische Einheitsform zu einer reellen Einheit des Seyns der Dinge in Gott umwandelte. Aber auch Spinoza's, des Altvaters des neueren Pantheismus, Lehre hat diesen Ursprung. Seine absolute Substanz oder sein Gott ist nach seiner eigenen Erklärung ein Wesen, welches alle irgend mögliche Attribute in sich vereinigt, ohne alle Negation eines einzigen Attributs, ist schlechterdings nichts Anderes als jene logische Allgemeinheit, jener höchste Begriff des bloßen Seyns, der alle Begriffe des besondern Seyns in sich faßt. Denn reell genommen, als ein wirkliches Wesen, würde der Begriff unsinnig seyn, weil eine Vereinigung aller — auch der widersprechenden Attribute — in einem wirklichen Wesen ganz undenkbar wäre. Selbst Schellings Pantheismus, ungeachtet seines phantastischen Aufputzes und schwärmerischen Schwunges, hat doch in seinem Kerne diese logische Natur. Schon oft ist es mit Recht bemerkt worden, daß seine Identität des Idealen und Realen oder des Subjektiven und Objektiven oder sein Indifferenzpunkt nur eine leere wesenlose Abstraction sey; und in der That haben wir darin wieder nur jene logische Einheit, jenen allgemeinsten Begriff, worin alle Gegensätze aufgehoben sind. Seine s. g. intellektuelle Anschauung ist eigentlich das reine Denken, d. i.

das Denken des reinen Seyns. Ausdrücklich aber spricht diesen logischen Sinn das neueste pantheistische System Hegels aus, indem er den allgemeinsten Begriff des reinen Seyns selbst als das Absolute oder Gott, und die dialektische Entwicklung des Begriffs als die Entwickelung des Seyns betrachtet.

In beyden Quellen also ist der innere Entstehungsgrund des Pantheismus eine Objektivirung einer nur subjektiven Thätigkeit. Im ersten Falle wurde der subjektive Gefühlszustand des Seyns in Gott oder der Gegenwart Gottes für einen objektiven des Seyn aller Dinge in Gott gehalten, im andern wird der subjektive für die Verhältnisse unserer Gedanken unter einander gültige Begriff von einem logisch Unbedingten ebenfalls objektivirt, und für ein reell Unbedingtes gehalten. Allein bey dem allen würde doch die fast unwiderstehliche Neigung, für das nur Subjektive ein Objektives zu ergreifen, worauf die geheimnißvolle Nöthigung des Menschen zum Pantheismus beruht, nicht erklärlich seyn, wenn nicht ein tieferer Grund dazu in der menschlichen Seele läge. Und dieser tiefere Grund ist die Idee des Unbedingten, Absoluten, Gottes selbst, die in dem Innersten der menschlichen Vernunft selbst wurzelt und folglich mit allem Rechte, nämlich eben mit dem Rechte der Vernunft, auf objektive Gültigkeit Anspruch macht. Unläugbar ist auch, daß sowohl das unmittelbar religiöse Gefühl des Einsseyns mit Gott, als auch der logische Begriff des Allgemeinen oder logisch Unbedingten nur Ausflüsse oder Abdrücke jener ursprünglichen Vernunftidee sind, also mit Recht auf objektive Gültigkeit Anspruch machen. Aber wie weit diese objektive Gültigkeit ihnen zugestanden werden könne, dieß kann erst aus dem Verhältniß zu der gesammten Organisation der menschlichen Vernunft, nahmentlich aus dem Verhältniß der Selbstthätigkeit zu der Empfänglichkeit oder der

sinnlichen Bedingtheit der Vernunft ermittelt werden. Diese sinnliche Bedingtheit der Vernunft eben wird von dem Pantheismus ganz unberücksichtigt gelassen, und darum geschieht es, daß die Form der Selbstthätigkeit der Vernunft, die Idee des Unbedingten und Ewigen ein so einseitiges Uebergewicht gegen das Endliche, Bedingte erreicht, daß sie das letztere ganz in dem ersteren verschlingt.

Wenn nun also auf diese Weise das Interesse des Gefühls und des Gedankens, des Herzens und des Verstandes, der Frömmigkeit und der Wissenschaft sich vereinigen zu Gunsten des Pantheismus, und wenn die höchste Vernunftidee selbst in ihrer Einseitigkeit auf ihn hindrängt, wie darf uns dann noch die außerordentliche Gewalt wundern, welche der Pantheismus von jeher über den menschlichen Geist ausgeübt hat? Es ist unstreitig ein Eindruck großartiger Erhabenheit und feierlicher Beruhigung, den der Pantheismus auf den menschlichen Geist, und zwar gleichmäßig auf den Verstand wie auf das Gemüth hervorbringt. Großartig und erhaben erscheint er dem Verstande und dem wissenschaftlichen Bedürfnisse durch die strenge Consequenz und die logische Vollendung, in der er sich darstellt. Der Pantheismus faßt das Ganze der Dinge unter Einem allumfassenden Princip zur gediegenen Einheit zusammen, aller Zwiespalt ist aufgelöst und alle Besonderheit aufgehoben in dem Einen Wesen, das alle andere in sich begreift — es ist nichts wahrhaft als das Eine Unendliche, Absolute, Gott. Noch gewaltiger aber ergreift der Pantheismus das Gefühl als religiöse Weltansicht durch die geheimnißvolle Stimmung der Stille und Beruhigung, die sie mit sich führt. Es ist gleichsam eine „narkotisch“ betäubende und berauschende Wirkung, die man dem Pantheismus hier zuschreiben kann. In dem pantheistischen Gefühl: Alles ist Gott

und außer Gott Nichts, wir selbst sind unserm Wesen nach ganz in Gott, haben Theil an Gott, lernt der Mensch sich selbst, sein eigenes Wesen, seine Persönlichkeit, sein Selbstbewußtseyn, seine Besonnenheit und Thatkraft ganz von sich werfen, und sich ganz der bezaubernd einschläfernden Selbstvergessenheit des Seyns in Gott und des Genießens göttlicher Seligkeit hingeben. Darum ist der Pantheismus von jeher am lebhaftesten von dem Mysticismus ergriffen worden, der die persönliche Selbstständigkeit passiv an das Unendliche und an Gott hingiebt, und nicht selten hat diese pantheistische Theorie jener mystischen Annihilation oder Absorption des individuellen Lebens in der göttlichen Substanz zum Schutze gedient, die von manchen orientalischen Mystikern, im Occident aber auch von den s. g. Quietisten, als das höchste Ziel erstrebt wird.

Doch bey näherer und tieferer Einsicht verschwindet bald dieser glänzende Schein, mit dem sich der Pantheismus umgiebt. Schon diese letztere Hinneigung zu mystischen Verirrungen deutet uns auf einen sehr gefährlichen Punkt des Pantheismus hin. So tief und innig er auch die religiöse Seite des Menschen anspricht, so verletzend tritt er dem sittlichen Interesse desselben entgegen. Denn der Pantheismus zerstört die Selbständigkeit der menschlichen Persönlichkeit. Alles ist in Gott, verschlungen in der Einen göttlichen Substanz, alles Besondere und Individuelle ist nur leerer Schein, also auch die menschliche Person ist nur ein solcher vorüberschwindender Schein, ein wesenloser modus, an der allumfassenden göttlichen Substanz, ein bloßer Widerschein, ein Schatten Gottes, ein Nichts. Wie aber alles in Gott ist, so geschieht auch Alles aus göttlicher Nothwendigkeit. Und so ist denn durch den Pantheismus die Freyheit des menschlichen Wil-

lens, mithin sittliche Zurechenbarkeit unvereinbar. Aber auch die sittlichen Grundbegriffe von Gut und Böse verlieren ihre Realität; denn wenn alle Differenz und aller Widerspruch überhaupt nur dem nichtigen Scheine angehört und Alles nur Ein Wesen, das göttliche ist: so läßt sich ein reeller Unterschied zwischen gut und bös nicht denken, in dem wahren Wesen des Seyns oder in Gott ist Alles gut, wie es ist. Die Sittlichkeit aber steht in einem so engen Wechselverhältniß mit der Religion, daß die Zerstörung der sittlichen Elemente auch in das religiöse Gebiet seine zerstörende Wirkung ausdehnt. Denn wahre Frömmigkeit ist gar nicht denkbar ohne eigene Wesenheit des menschlichen Geistes, ohne Selbständigkeit der Person, ohne Freiheit. Die Frömmigkeit eines bloßen Scheinwesens wäre auch bloße Scheinfrömmigkeit, und ächte Frömmigkeit ist nicht schlechthin passive Hingebung an Gott, nicht bloße Abhängigkeit von ihm, sondern sie ist wesentlich freie Richtung des selbständigen Geistes auf Gott *). Ohne diesen freien Aufschwung eines selbständigen Wesens zu Gott, ohne den freien Trieb der Liebe zu Gott würde die Frömmigkeit entweder in todten, kalten Knechtsdienst verwandelt, oder man müßte jene passive mystische Selbstvernichtung, jene Carricatur der Frömmigkeit, für ächte Frömmigkeit erklären können. Wie wenig jene pantheistische Auflösung der persönlichen Selbstständigkeit des Menschen in dem göttlichen All mit der Idee der Religion zusammenstimme, dieß zeigt sich besonders darin, daß Eine der Grundsäulen des religiösen Glaubens, die Idee der Unsterblichkeit der Seele, durch

---

*) Vergl. was von mir gegen Schleiermachers Princip der unbedingten Abhängigkeit bemerkt worden ist in meiner Schrift: Ueber Schleiermachers Glaubenslehre, S. 88. fgg.

den Pantheismus umgestürzt wird. Denn die Unsterblichkeit ist ja ihrem innern Wesen nach nichts Anderes als die selbständige Wesenheit des einzelnen menschlichen Geistes. Diese Wesenheit aber wird hier bestritten, der menschliche Geist ist nichts Selbständiges, und wie er als eine Erscheinungsweise, ein Schattenbild des göttlichen Seyns aus diesem hervorgegangen ist, so löst er sich auch in dieses unendliche All-Eins wieder auf und hört damit auf ein Individuum zu seyn. Oder, wollte man behaupten, wie es zur Rechtfertigung des Pantheismus wohl hie und da geschehen ist, der Pantheismus zerstöre darum nicht nothwendig die Unsterblichkeit der Seele, weil es auch denkbar sey, daß Gott sich auf bleibende Weise in den einzelnen menschlichen Individuen manifestire, so wäre dieß doch nur eine Stabilirung eines Scheinlebens, aber kein wahres ewiges Leben der Menschengeister. So wäre also das religiöse Bedürfniß wenigstens nur einseitig befriedigt, auf der andern dagegen, nämlich der der Selbständigkeit und Freiheit des Menschenlebens, auf das Empfindlichste verletzt. Aber auch die andere Seite, oder vielmehr der tiefste Grund und der innerste Kern des religiösen Glaubens, die Idee Gottes findet in dem Pantheismus keineswegs die Sicherheit, die ihr das Princip desselben in so vollem Maße zu gewähren scheint. Freylich ist es das Grunddogma des Pantheismus: Alles ist Gott! aber ist denn auch dieser pantheistische Gott der wahre Gott, ist es derjenige, den das religiöse Bedürfniß des Menschen verlangt? Wir haben gesehen, daß der Pantheismus wissenschaftlich aus einer Verwechslung des logisch Unbedingten mit dem reell Unbedingten hervorgeht. Dieses logisch Unbedingte also ist der pantheistische Gott, er ist nur eine leere Abstraction, ein Gedankending, ohne Realität; es ist nur das todte

kalte Allgemeine, die Einheit im All, also wohl der höchste Begriff, aber nicht das höchste Seyn. Oder will man diesem pantheistischen Gott doch Realität zugestehen, so ist es gewiß keine andere, als die der Endlichkeit, der Natur, der Welt, denn er ist ja eben nichts Anderes als das All, die Einheit, das Wesen dieses endlichen Daseyns, und so hat der pantheistische Gott Theil an der Gebrechlichkeit und Beschränktheit der Welt, er ist dem Gesetz der Endlichkeit, der Naturnothwendigkeit unterworfen, und wie die Welt des Endlichen in unendlichem Werden begriffen ist, so ist auch der pantheistische Gott kein wirklicher, vollendeter, sondern nur ein werdender Gott, die Weltentwickelung ist die Evolution des werdenden Gottes. Das All ist in jedem Augenblick mit jeder Veränderung in der Welt ein anderes, also Gott ist stets ein anderer. Dieser todte und leere abstracte Gott des Pantheismus aber ist es nicht, der unserm religiösen Bedürfniß Befriedigung geben kann, sondern das Herz des Frommen verlangt einen lebendigen, selbständigen, persönlichen Gott; jener gebrechliche, endliche, nur werdende Gott ist es nicht, bey dem das fromme Gemüth den Frieden findet, sondern nur ein ewiger, über die Welt und ihre Beschränktheit erhabener, sich immer gleicher Gott kann uns den Abschluß und die Sicherheit unserer religiösen Weltansicht gewähren. Größtentheils können wir daher dem beystimmen, wie ein neuerer Denker sich darüber äußert: *) „daß übrigens der Pantheismus, wenn er nur in irgend einem Grade consequent ist, allen eigentlich religiösen und sittlichen Ueberzeugungen absolut widerspricht, kann wohl nicht die Frage seyn. Denn kann man das einen Gott nennen,

*) Ed. Schmidt a. a. O. S. 80. fgg.

was man sich unter dem Unendlichen oder Absoluten im gewöhnlichen pantheistischen Sinne vorstellt? Dieß leere, starre und kalte Nichts, in welchem kein anderes Gesetz als die eiserne Nothwendigkeit des Fatalismus und Naturalismus möglich ist? Ein solcher Gott verhält sich zu dem wahren, wie etwa eine gemalte Sonne zu der wirklichen, wärmenden; der Glaube an ihn ist freilich eine Erhebung des Menschen über das Irdische und Endliche, aber nicht zur Gottheit oder zum Himmel, sondern nur in die leeren kalten Räume der Schneeregion der Abstraction, eine Erhebung des Verstandes, nicht des Herzens. Der Pantheismus also, d. h. der consequente, ist absolut atheistisch und unmoralisch (denn auch das Böse ist dann göttlich und dadurch gerechtfertigt und geheiligt)."

Dieß ist die praktische Seite des Pantheismus. Aber nicht besser steht es um die theoretische desselben, wenn wir ihn näher betrachten, ungeachtet des Scheines von speculativer Tiefe und logischer Consequenz. Der Pantheismus hält starr an dem Princip des Unendlichen oder Absoluten fest, er erkennt dieß allein für das Wesen der Dinge an. Aber mit diesem Princip des Absoluten vernichtet er das Bedingte, mit dem Unendlichen das Endliche, mit dem All das Einzelne, mit der Einheit das Mannichfaltige. Das Eins für sich bleibt immer nur Eins, und aus ihm läßt sich nie zum Vielen und Besondern fortschreiten. Das pantheistische Absolute, als das logisch Absolute, muß nicht allein alles Daseyn außer demselben läugnen, sondern auch eben so alle Verschiedenheit und Trennung in ihm selbst: es muß durchaus einfach seyn, d. i. die leere Einheit aller Gegensätze. Jedes Endliche oder Besondere in ihm würde mit ihm in logischem Widerspruch stehen, weil es eben endlich und nicht unendlich, besonderes und nicht allgemein wäre, mithin

kann nach diesem Princip nur das Unendliche allein und weder außer ihm noch in ihm kann etwas Anderes seyn. Das Endliche und Bedingte, das Daseyn der Welt bleibt also nach diesem Princip nicht allein ganz unerklärbar, sondern auch völlig unvereinbar mit dem Princip, der Pantheismus ist eben so nothwendig Akosmismus (Weltläugnung), als der Naturalismus Atheismus (Gotteslaugnung).

So stark daher der Naturalismus durch seinen Atheismus das religiös-sittliche Gefühl verletzt, eben so stark verletzt dagegen der Pantheismus durch seine Anihilation der Welt des Endlichen die Erfahrung, den natürlichen Menschenverstand und das unmittelbare Bewußtseyn. Mit vollem Rechte haben alle diejenigen Philosopheme von jeher großen Anstoß erregt, die der Natur gar keine Wirklichkeit zugestanden und die Sinne für Organe des Trugs und der Täuschung erklärten. Der Widerspruch dieser Ansicht mit dem klarsten unmittelbaren Bewußtseyn ist so groß, daß sie wohl nie wahrhaft innere Ueberzeugung werden, sondern nur äußerlich in der Kunst der Dialektik ihren Haltpunkt finden kann. Es mag daher wohl zugestanden werden, was Ritter *) von dem Pantheismus behauptet (wiewohl dieß streng genommen auch von allen andern Verstandessystemen behauptet werden kann), daß es gar keine wahren und reinen Pantheisten gebe, sondern nur hie und da eine Richtung der Denkart, welche sich dem Pantheismus nähert. Daß das pantheistische Princip wirklich zu diesem Widerspruch mit aller gesunden Erfahrung führe, ist von den Pantheisten selbst oft genug eingestanden worden, indem sie keck die

*) Ritter, der Pantheismus und die Halbkantianer, S. 15 und 24. fgg.

Vernichtung der Realität der Sinnenwelt aussprachen; so ist es aus dem religiösen Standpunkte geschehen in manchen pantheistischen Religionssystemen des Orients, so aus dem dialektischen von den Eleaten in Griechenland. Noch häufiger aber haben die Pantheisten diese Folgerung durch dialektische Künste zu verbergen und aus ihrem Princip doch noch das Endliche und die Welt abzuleiten versucht: so größtentheils der moderne Pantheismus. Allein dieß kann nur auf Kosten der so hoch gerühmten Consequenz des Pantheismus geschehen, so daß, von diesem Gesichtspunkt aus, neuerlich behauptet werden konnte *); daß der Pantheismus nicht bloß zu allen Zeiten inconsequent gewesen sey, sondern auch gar nicht consequent seyn könne; in so fern nämlich die Wirklichkeit des Endlichen nun einmal im Ernste nicht geläugnet werden, mit dem pantheistischen Princip aber schlechterdings nicht consequent vereinigt werden könne. Dieß liegt so klar vor Augen, daß es gar keiner weiteren Rechtfertigung bedarf: ist Alles unendlich, giebt es nur das Eine Wesen des Absoluten, so kann nichts endlich seyn, es kann außer dem Absoluten nichts Wesenhaftes geben. Ueberhaupt ist dieß Princip des Absoluten völlig todt und unfruchtbar, und ist gar keiner Entwickelung aus sich allein fähig; wie dieß von allen einseitigen rationalen Principien gilt.

Betrachten wir beispielsweise näher den Anfang der Ausführung des spinozistischen Pantheismus, der allgemein wegen seiner eisernen Consequenz vor allen Andern gerühmt wird. Und doch ist in ihm jeder Schritt von dem Princip aus vorwärts, eine Inconsequenz! Spinoza stellt an die Spitze seines Systems die Eine, einfache Substanz, ohne allen empirischen Gehalt. Allein

*) Ed. Schmidt a. a. O. S. 76.

dieß Princip ist für sich eine ganz leere Form, die ihren Inhalt erst anderswoher empfangen muß. Ein Seyn schlechthin ohne besonderes Daseyn, ohne empirischen Gehalt ist nichts Wirkliches, ist bloß leere Denkform, bloße Abstraction. Es ist dieß der bloße abstracte Begriff des Seyns, wie er als Verstandeskategorie ursprünglich in uns gefunden wird, vermöge dessen wir aussagen, daß alle möglichen Dinge, die wir erkannt haben, sind, Seyn haben, oder daß sie eine Substanz, ein beharrliches Wesen in sich haben. Von diesem abstracten Begriff der Substanz aber wird sich nicht einmal auf dem Wege bloß logischer Entwickelung zu dem Begriffe der Accidenz oder der Eigenschaft, so wenig als von dem Begriff des reinen Seyns zu dem von einem bestimmten Seyn d. i. Daseyn kommen lassen. Darum nämlich, weil beyde ihre verschiedenen ursprünglichen Quellen in der menschlichen Erkenntniß haben: dem Sinne und der Vernunft oder der Erfahrung und dem Denken. Jeder Moment, worin Spinoza aus dem Allgemeinen für sich allein ein Besonderes, aus der Einheit ein Mannichfaltiges, aus der Substanz eine Eigenschaft, aus dem Unendlichen ein Endliches ableitete, ist eine Inconsequenz und ein Verstoß gegen das Princip der Einen unendlichen und einfachen Substanz. Nun stellt er aber gleich unmittelbar unter sein Princip zwey Hauptaccidenzen oder modi der Einen Substanz: Ausdehnung und Denken. Woher erhalten wir diese? woher die damit gegebene Differenz in der Einheit der Substanz? In dem Begriffe der Substanz liegen sie keineswegs, sondern sie widersprechen vielmehr dem Begriffe der Einheit und Einfachheit. Ausdrücklich behauptete Spinoza, daß die Substanz nicht theilbar sey. Woher also doch diese Zweyheit in der Einheit? offenbar aus der Erfahrung; denn sie allein sagt

uns, daß wir das Seyn theils als ausgedehnt d. i. materiell, theils als denkend d. i. geistig wahrnehmen. Spinoza sucht zwar die Vielheit in der Einheit der Substanz dadurch zu rechtfertigen, daß er sagt, nicht die Substanz als solche (quotenus substantia est) werde getheilt, sondern nur die Dinge in ihr; aber was kann dieß für einen andern Sinn haben, als daß zwar der Begriff der Substanz ungetheilt bleibe, durch die Vielheit der Dinge unter ihm, wohl aber nicht das Substantielle. Und so muß Spinoza bei jedem folgenden Fortschritt in der Entwickelung seines Systems von Neuem in die Erfahrung hineingreifen, um seinem leeren Begriff der Substanz neuen Inhalt zu geben. Und hat man dann mühsam die Endlichkeit, Bedingtheit, Vielheit, Mannichfaltigkeit der Welt in das leere All und Eins, oder die Unvollkommenheit, das Uebel und das Böse in die göttliche Substanz hineingetragen, so ist damit doch wieder die Einheit der Substanz vernichtet, und es ist unbegreiflich, wie in Gottes Wesen selbst das Endliche, Unvollkommene, Ueble und Böse seyn könne.

Hieraus wird uns klar, daß das pantheistische Princip entweder, wenn man starr daran festhält, völlig todt und unfruchtbar und aller Entwickelung unfähig ist, oder wenn man dennoch eine Entwickelung daraus herauszwingen will, zur Selbstvernichtung des Princips führe. Wir haben oben gesehen, wie das Princip des Naturalismus sich selbst vernichte, indem es zur Annahme eines Unbedingten über dem Bedingten zwingt. Hier nun sehen wir umgekehrt, wie das Princip des Pantheismus. das Unbedingte, mit zwingender Gewalt zu einem Bedingten führt. Denn wie sollte sich ein Unendliches ohne ein Endliches, ein Unbedingtes ohne ein Bedingtes, ein Gott ohne eine Welt als wirklich denken lassen? So wenig als eine

Substanz ohne Eigenschaften, oder eine Ursache ohne Wirkung. Beyde sind nothwendig Correlate, die gar nicht ohne einander als wirklich gedacht werden können. Das Unendliche, Unbedingte, die Substanz und der Grund, ohne ihre Correlate, sind bloße leere Abstractionen, bloße allgemeine Begriffe, die bekanntlich als solche nicht wirklich sind, sondern ihre Wirklichkeit nur in dem Besonderen, dem concreten Inhalt der einzelnen Gegenstände haben, aus denen sie abstrahirt sind. Alle Wirklichkeit oder Realität in unserer Erkenntniß liegt nur in der empirischen Erkenntniß des Besondern und Bedingten, die rationale Erkenntniß des Allgemeinen für sich giebt uns keine Wirklichkeit, sondern nur Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit des als wirklich erkannten Besondern. Dieß gilt auch von dem Verhältniß Gottes zur Welt. Einen Gott können wir uns gar nicht als wirklich denken ohne eine wirkliche Welt. Die Idee Gottes schrumpft uns zu einem leeren Wort zusammen, wenn wir sie nicht durch ihre Beziehung zur Welt beleben. Die Beziehung Gottes und seiner Thätigkeit zur Welt ist der einzige Gehalt, den wir Gott beilegen können: ein Gott ohne Welt wäre ein leerer Nahme eines Nichts. Oder als was wollten wir uns Gott denken, wenn nicht als vernünftigen Grund der Welt, als Schöpfer, Erhalter, Regierer der Welt, kurz als thätig gegen die Welt? Als einen Grund ohne Folge, eine Ursache ohne Wirkung, oder, wenn man will, als eine Substanz ohne Eigenschaften, als ein Allgemeines ohne ein Besonderes unter ihm, als leeren Begriff, als Form, als Schaale ohne Inhalt, als — Nichts.

So werden wir also auch auf diesem zweiten Standpunkt des philosophischen Denkens zuletzt auf einen gewissen Dualismus zurückgewiesen. Endliches und Unendliches, Bedingtes und Unbedingtes, Gott und Welt sind

gleich nothwendige unauflösliche Elemente unserer Erkenntniß. Der Theismus also, der ächte Theismus nämlich, der Gott und Welt auf irgend eine Weise in ihrem Wesen trennt, aber auch wieder beide auf das Innigste vereinigt, bewährt sich uns als die wahre Weltansicht. Gegen den falschen Monismus des Naturalismus sowohl als des Pantheismus, welche eine Einheit des Wesens in dem Weltganzen voraussetzen, muß, wie wir gesehen haben, der Dualismus des Theismus, der eine Wesenverschiedenheit zwischen Gott und Welt behauptet, geltend gemacht werden. Um den Grundsatz des Theismus insbesondere von dem Pantheismus zu unterscheiden, kommt es hauptsächlich darauf an, die Einheit von Gott und Welt nicht unter dem Begriff der Substanz, sondern unter dem der Ursache zu bestimmen: d. h. Gott nicht als das Wesen, sondern als die Ursache der Welt zu denken. Oder auch, wie es Andere ausgedrückt haben, pantheistisch befindet sich die Welt zu Gott in dem Verhältniß der „Immanenz", theistisch im Verhältniß der „Dependenz". *) Aber zugleich werden wir auch diesen ächten Theismus leicht unterscheiden von jener oben erwähnten kalten und leeren Denkart des gemeinen Theismus oder des Deismus, welche, nachdem einmal die Welt durch Gott hervorgebracht worden, Gott und Welt völlig von einander scheiden und jede Gemeinschaft zwischen beyden völlig aufheben. Dieser unser Leben von Gott losreißenden und entfremdenden Ansicht, welche mit dem frommen Gefühl in einem starken Widerspruche steht, stellt der wahre Theismus ein ewiges, in jedem Zeitmoment gleiches dynamisches Verhältniß Gottes zur Welt entgegen. Gott war nicht bloß einst der Schöpfer der

---

*) Vergl. Jäsche: Pantheismus, S. 31. fgg.

Welt, sondern er ist es in jedem Augenblick von Neuem; was in der Welt geschieht, das geschieht aus Gottes Kraft, er ist, der Wirksamkeit nach, in allem irdischen Daseyn, und mit Recht fühlt daher der Fromme besonders lebhaft in dem eigenen Herzen oder in den der Gleichgesinnten, der Edlen das Daseyn Gottes und das Wirken des göttlichen, des heiligen Geistes. Auch hier also zeigt sich, nur noch viel entschiedener als auf dem ersten Standpunkte, neben dem Dualismus der Wesen ein Monismus der Ursache, der auch hier in einem Uebergewicht des Subjektiven über das objektive Element besteht. Wie wir dort im Reiche der Erfahrung den Geist als das Herrschende, Thätige, Bestimmende über die Materie sich erheben sahen, so hier Gott über die Welt. Er ist Grund ihres Daseyns und Fortbestehens, unbedingter Herr der Welt. Endlich aber läßt sich auch hier der objektive Dualismus der Wesen in einen subjektiven auflösen. Es ist nur eine Realität, die wir vermöge des Selbstvertrauens unserer Vernunft und unserer Erkenntniß anerkennen: aber diese Eine Realität, dies Eine Seyn der Dinge, erkennen wir einmal unter den Bedingungen unserer sinnlich beschränkten Erkenntniß, mithin unvollkommen oder beschränkt und halb verhüllt, als Endliches, Bedingtes, Natur, Welt, dann aber denken wir sie uns, frei von jenen sinnlichen Schranken, nach den Gesetzen unserer Vernunft, so wie es an sich ist, als Unendliches, Unbedingtes, Vollendetes, Gott. Das Eine Seyn also stellt sich uns, nach den ursprünglich verschiedenen Bedingungen unserer Erkenntniß, als ein doppeltes Wesen dar, als ein endliches und ein ewiges. Beide sind Wesen, denn beide beruhen auf einem beharrlichen Grund unserer Erkenntniß. Aber nur das göttliche Wesen ist das des Seyn an sich, die Welt ist

die Erscheinung Gottes, in der Welt offenbart sich uns Gott unter der Form der Endlichkeit.

Zehnte Vorlesung.

Die Systeme.

(Fortsetzung.)

3. Der Realismus, Idealismus und das Identitätssystem.

In der Entwickelungsreihe der objektiven Principien erreicht das philosophische Denken den letzten Endpunkt dadurch, daß es sich das Verhältniß des Subjektiven zu dem Objektiven selbst zum Problem setzt, und in diesem Gegensatz ein Princip der objektiven Wahrheit zu gewinnen sucht. Das Subjektive, in so fern es nur der Vorstellung, den Gedanken angehört, heißt auch das Ideale; das Objektive, weil es die Sache, den Inhalt der Erkenntniß enthält, heißt das Reale. Die subjektive Thätigkeit des philosophischen Erkennens ist ferner das Denken, der gemeinsame Gegenstand alles Erkennens ist das Seyn; der Gegensatz des Subjektiven und des Objektiven ist also zugleich der des Idealen und Realen, des Denkens und Seyns. Der Gegensatz befindet sich nun nicht mehr in dem objektiven Seyn selbst — in diesem war der des Endlichen und des Unendlichen schon der höchste — sondern das gesammte

objektive Seyn selbst wird der subjektiven Erkentnißthätigkeit entgegengestellt. Die Frage ist also hier eigentlich nicht mehr: welches Seyn, welches Objekt ist das höchste, aus dem sich Alles andere ableiten läßt, sondern: giebt es überhaupt objektive Wahrheit? in welchem Verhältniß steht die subjektive Thätigkeit des Erkennens zu dem Seyn? entspricht ihr ein wirkliches Seyn oder nicht? Es gilt also hier nicht mehr die Voraussetzung, daß in dem Seyn außer uns objektive Gültigkeit sey, und daß nur zu untersuchen sey, welchem Seyn diese zukomme, sondern es fragt sich erst, ob es nur überhaupt objektive Gültigkeit habe. Gewiß also stehen wir hier an dem äußersten Gränzpunkt der objektiven Principien, ja wir scheinen diesen Gränzpunkt schon zum Theil überschritten zu haben, und im Uebergang zu der subjektiven Seite uns zu befinden, in so fern das Subjektive selbst dem Objektiven gegenüber gestellt ist. Aber dennoch gehören die aus diesem Verhältniß hervorgehenden Principien in so fern immer noch den objektiven an, als sie unmittelbar einen Anfangspunkt oder Grund der objektiven Wahrheit aussprechen sollen, aus dem sich alle Wahrheit auf objektive Weise ableiten lasse. Wir haben eigentlich erst hier den wahren Ausdruck für die Fragen der vorausgegangenen Standpunkte und Systeme. Die ganze Entwickelung des philosophischen Denkens ist in Ansehung seiner objektiven oder materialen Principien im Wesen nichts Anderes, als ein Kampf des Idealen und des Realen.

Objektive Wahrheit ist Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande oder Einheit des Subjekts mit dem Objekt, des Idealen mit dem Realen in unserer Erkenntniß. Was das denkende Subjekt sich als seyend vorstellt, das soll auch als Objekt so seyn.

Hier fragt sich nun, worauf beruht diese Ueberzeugung von der Einheit des Subjekts und Objekts, oder wodurch wird sie bestimmt, was ist der objektive Grund dieser Einheit?

Zunächst antwortet uns auch hier der Dualismus, der beide Glieder des Gegensatzes zugleich festzuhalten sucht. Der gewöhnliche Dualismus verzichtet ganz auf eine Erklärung der Einheit der beyden Glieder oder Elemente, sondern setzt sie nur als empirisch gegebene Thatsache voraus; und dieß ist die Denkart des gemeinen Menschenverstandes, dem ein Zweifel an der Zusammenstimmung unserer Vorstellungen mit dem Seyn gar nicht aufsteigt, die aber darum auch gar nicht als eine Theorie oder ein System über dieß Verhältniß anzuerkennen ist. Als dualistische Theorie oder als ein, wiewohl sehr unvollkommener Versuch zu einer Erklärung der Einheit des Subjekts und Objekts findet sich nur die Hypothese von einer göttlichen prästabilirten Harmonie. Die Reihe der Vorstellungen geht neben der Reihe der Dinge ohne allen inneren Zusammenhang fort: daß sie aber doch zusammenstimmen, daß jeder Vorstellung doch ein Seyn entspricht, das ist von Gott von Anfang an so angeordnet, das geschieht durch göttliche Vorherbestimmung. Daß diese Hypothese, die wir zuerst bey Cartesius und auch bei Leibnitz finden, ganz abgesehen von ihrer völligen Grundlosigkeit, gar nichts erkläre, sondern nur mit der Behauptung der Uebereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand, die Fiction ihrer göttlichen Anordnung verbinde, springt leicht in die Augen.

Aus dem Standpunkte des strengen Monismus aber sind drei Antworten auf die aufgeworfene Frage und demgemäß drei Hauptsysteme von diesem Standpunkte aus möglich:

1) Das Erkennen wird durch die Gegenstände bestimmt,

das Subjektive also hängt von dem Objektiven ab, das Reale ist das Absolute, — Realismus.

2) Die Gegenstände werden durch das Erkennen bestimmt, das Objektive hängt von dem Subjektiven ab, das Ideale ist das Absolute, — Idealismus.

3) Die Differenz zwischen dem Erkennen und ihren Gegenständen, dem Subjektiven und Objektiven ist nichtig, beide sind an sich Eins und nur getrennt für die niedere Ansicht der Sinnlichkeit und der Reflexion, die Identität des Realen und des Idealen ist das Absolute, — das Identitätssystem.

Vergleichen wir hier zuerst die beiden ersten, sich direct gegenüber stehenden Systeme des Realismus und Idealismus, so werden wir sie leicht als willkührlich und einseitig in ihren Principien und als unvermögend, ihre Aufgaben zu lösen, erkennen. Willkührlich, in so fern keines von beyden seine Berechtigung nachzuweisen vermag, gerade von dieser Einen Seite der Erkenntniß auszugehen, da jedes der beyden Elemente gleichen Anspruch darauf hat, das Erste zu seyn, oder vielmehr beyde keinen haben. Denn es läßt sich eben so gut, oder vielmehr eben so wenig von dem Realen zu dem Idealen als von dem Idealen zu dem Realen gelangen. Aus dem Realen oder der Wirklichkeit des Seyns läßt sich nicht erklären, wie eine davon unabhängige Thätigkeit des Erkennens desselben hinzukommen könne, und aus dem Idealen oder bloßen Denken des Seyns läßt sich nie die Wirklichkeit des Gedachten herausbringen. Eben darin zeigt sich uns die Einseitigkeit derselben, denn jedes bleibt nur bey dem Einen Element des Erkenntnißactes stehen, und schließt den andern aus: es sieht also auch Alles nur einseitig, beschränkt und schief von dieser Einen Seite aus an. Endlich zeigt sich uns auch eben darin die Unfähigkeit

dieser Systeme, ihre Aufgabe zu lösen, daß, wie wir so eben bemerkten, kein Uebergang von dem Einen Princip zu dem andern möglich ist, also auch keine Erklärung des Erkenntnißactes und der objektiven Gültigkeit desselben zu Stande kommen kann. Wollte man daher wirklich mit ganzer Strenge an diesen einseitigen Principien festhalten, so würde sich daraus schlechterdings gar kein Erkenntnißgehalt, also auch kein System von Erkenntnissen entwickeln lassen, weil es nach ihnen überhaupt gar keine Erkenntniß geben könnte, sondern immer nur Eines der beiden gleich wesentlichen Elemente. Die consequente Entwickelung des Princips, würde also bei beiden Systemen unfehlbar zur Selbstvernichtung des Princips selbst führen, wie wir bald zeigen werden. Daher treten auch diese Systeme in der Wirklichkeit gar nicht mit ganzer Consequenz auf, sondern nur als Weltansichten, in denen das Eine der beyden Elemente mehr oder weniger vorherrscht, die also nur mehr oder weniger realistisch oder idealistisch gefärbt sind, ohne daß das andere Element völlig ausgeschlossen wäre.

Den Systemen des Realismus und des Idealismus, ihrer wirklichen Erscheinungen nach, werden wir daher immer nur theilweise und bedingt gewisse Vorzüge zugestehen oder absprechen dürfen. Im Allgemeinen kann man behaupten: der Idealismus ist das System der Freyheit, der Thätigkeit, des Lebens und der Bewegung, denn das erkennende Subjekt ist sein Princip; freie Thätigkeit, Leben und Geist ist also das Erste und Ursprüngliche, ist der Grund und Quell alles Daseyns. Der Realismus dagegen ist das System der Nothwendigkeit, der Starrheit und der Ruhe, denn das leblose Objekt ist das Princip, das sich dem erkennenden Subjekt mit Nothwendigkeit aufdrängt. Das passive, todte, starre Seyn ist das

Erste. Der Idealismus begünstigt daher die Grundsätze des Fortschritts, der Neuerung und des Rationalismus, und ihm sind die Theoretiker, die Männer der Wissenschaft am meisten ergeben: der Realismus steht mehr auf der Seite der Stabilität, des Positivismus, er ist die Lehre der Legitimisten, die Denkart der Praktiker und des gemeinen Menschenverstandes. Aber wenn auch der Idealismus seinem Inhalt nach mehr auf der Seite der Bewegung steht und so wohl oft dazu beytragen mag, im politischen, religiösen, wissenschaftlichen Leben das Alte zu erschüttern und neue Gestaltungen herbeizuführen, so verhält es sich doch gerade umgekehrt in Ansehung seiner Entstehung. Denn gerade die Zeiten der Ruhe, der Sicherheit des Bestehenden, der Stabilität sind es, die dem freien Gedanken eine größere Gewalt gewähren, und die deswegen den Idealismus, welcher sich die Welt selbst aus bloßen Begriffen construirt, am meisten unterstützen. Zeiten der Unruhe, der Bewegung, der politischen Stürme und Erschütterungen dagegen beleben mehr die realistische Denkart, denn in ihnen wird der menschliche Geist durch die Macht der Ereignisse stärker an ein Seyn außer und unabhängig von dem Ich erinnert, die Abhängigkeit des denkenden Subjekts von den Dingen wird hier dem Menschen fühlbarer. „Mit einem Worte, (bemerkt man sehr richtig) die Zeit größerer Ereignisse scheint darum die Idee des Seyns mehr zu heben, weil die Willkühr des Gedankens überwältigt wird von der Nothwendigkeit der Empfindung, weil wir die Dinge nicht mehr als seyend annehmen, sofern sie gedacht werden, sondern weil sie gedacht werden, sofern sie sich uns als seyend aufdrängen.“ *) Daher kommt es auch, daß still und einsam

*) Mehring, zur Orientirung über den Standpunkt des philosophischen Forschens. S. 44.

hinlebende Denker und Gelehrte gern dem Idealismus huldigen, Geschäftsmänner hingegen, die in einem bewegten Leben stehen und durch der Verhältnisse Macht berührt werden, mehr dem Realismus. Geht man von dem Gesichtspunkte des idealistischen Princips des freien Ich aus, so wird die Weltanschauung des Idealisten, der in Allem nur Freyheit, Geist uud Leben sieht, eine warme, lebendige, begeisterte seyn müßen, so wird er Alles im Glanze frischer, heller und lebendiger Farben anschauen; und von diesem Standpunkte aus wird der Realismus eine todte, kalte, starre Weltansicht haben, so wird ihm Alles als düster und matt gefärbt erscheinen und er wird hier, wie ihn J. Paul *) nennt, der „alte graue Schneeklumpen“ seyn. Auf der andern Seite aber zeigt sich uns oft gerade der Realismus, in so fern er das Seyn in seiner Wirklichkeit mit dem ganzen Reichthum seiner Mannichfaltigkeit und der Vielheit seiner Wesen gegen die leere Abstraction, den starren Begriff rettet, oder in so fern er die lebendige Anschauung über den todten, kalten Verstand erhebt, als das Princip der Individualität und des Lebens, als Vertheidiger der Persönlichkeit und Freiheit gegen die leere Einheit und strenge Nothwendigkeit. Und umgekehrt der Idealismus, in so fern er sich seine Welt selbst nur aus seinen Begriffen bildet, und bey einer von aller Wirklichkeit, aller Mannichfaltigkeit und allem lebendigen Gehalte ausgehöhlten leeren Gedankenwelt stehen bleibt, erstarrt er zur leeren Abstraction, zum hohlen Begriffe, zum todten Dogmatismus. Von dieser Seite also wird gerade die realistische Weltanschauung die lebendige, warme, frische, in das bunte, heitere Farbenspiel des Lebens gekleidete seyn, und

*) Clavis Fichtiana, Werke, Bd. 30. S. 45.

die idealistische, die todte, kalte, monotone und blasse des einfärbigen Allgemeinen. Und während von dem ersteren Gesichtspunkt aus der Idealismus nach seinem Princip der Freyheit der natürliche Vertheidiger der idealen Weltansicht, des religiösen Glaubens, vorzüglich der sittlichen Ueberzeugungen ist, der Realismus dagegen, in so fern er auf empirischer Grundlage beruht, sehr häufig dem Unglauben, dem Naturalismus und Materialismus ergeben ist, steht das Verhältniß von der andern Seite angesehen oft gerade umgekehrt. Denn wie der Realismus gegen den mittelbar denkenden Verstand und die Speculation die unmittelbare Anschauung geltend macht, so auch das unmittelbare Gefühl, als Organ der Wahrnehmung einer übersinnlichen Realität, und so sehen wir oft gerade durch den Realismus die Realität des Uebersinnlichen, des Göttlichen in seiner selbständigen Wesenheit gerettet gegen den Idealismus, der Alles außer dem Ich vernichtet und die Welt zum leeren Begriffe aushöhlt. So war der Realist Jacobi der Vertheidiger des Glaubens und der Realität eines göttlichen Seyns gegen den mehr idealistischen Kantianismus, der nichts als den kategorischen Imperativ übrig behalten hatte für die ideale Weltansicht, und während der Idealist Fichte nur eine todte moralische Weltordnung als höchstes Weltprincip aufstellte, und damit einem intelligiblen Fatalismus anheimfiel, erkannte Jacobi realistisch einen lebendigen persönlichen Gott an, und sicherte so den ächten Theismus.

Der Kampf zwischen dem Realismus und dem Idealismus ist fast so alt, als die philosophische Speculation. Die älteste griechische Philosophie war ganz realistisch; erst mit Sokrates trat, durch die ethische und subjektive Wendung, welche durch ihn die Philosophie erhielt, das idealistische Element selbständiger hervor, ohne jedoch als

System bestimmt entwickelt zu werden. Bestimmter schieden sich diese beyden Elemente in Plato und Aristoteles, der erstere als Repräsentant des idealistischen, der andere des realistischen Elementes. Diese beiden blieben auch in der spätern Philosophie die Koryphäen der beiden Partheien, obgleich auch bei ihnen das System selbst und die eigentliche Streitfrage noch nicht bestimmt ausgesprochen war. So schlossen sich die Neuplatoniker und die Mystiker des Mittelalters mit ihrer idealistischen Tendenz näher an Plato an, die Scholastiker dagegen als Realisten mehr an Aristoteles. Durch das Christenthum gewann überhaupt der Idealismus ein bedeutendes Uebergewicht über den Realismus, wie denn durch dieses das ethisch-ideale und subjektive Moment überhaupt sehr begünstigt wurde. Daher ist in der Philosophie des Alterthums der Realismus vorherrschend, in der modernen, durch christlichen Geist belebten Philosophie ist der Idealismus vorherrschend geworden. Jedoch hat sich der Realismus doch nie ganz verdrängen lassen. Das erste Wiedererwachen der neueren Philosophie in der empirischen Schule Bacon's war realistisch und blieb es bis auf Locke und Hume herab. Aber in Cartesius stellte sich ein idealistisches Element entgegen, obgleich das System dualistisch war. Aus ihm entwickelte sich einerseits der Realismus in Spinoza, anderseits der Idealismus in Leibnitz's Monadenlehre. Als entschiedenes dogmatisches System trat jedoch der Idealismus zuerst in Berkeley als empirischer Idealismus hervor. Die Oberherrschaft des Idealismus wurde hauptsächlich durch Kant's Kriticismus begründet. Denn obgleich dieser selbst sich von den Verirrungen dieses Systems noch ganz frei erhielt, so gab es doch Veranlassung zu der Enwickelung jenes vollendeten Systems des Idealismus, wie es in

Fichte's Wissenschaftslehre zuerst erschien, und in den mit diesen zusammenhängenden Systemen sich bis auf unsere Tage erhalten hat. Denn wiewohl unser neueres Identitätssystem über diesen Gegensatz sich völlig erhoben zu haben glaubt, so ist es doch in der That noch in ihm befangen, und zwar meistens mit vorherrschend idealistischen Elementen.

Häufig versteht man unter Realismus nur die Ueberzeugung, daß es außer und unabhängig von unserem Erkennen noch ein wirkliches Seyn gebe, daß unseren Vorstellungen wirkliche Gegenstände entsprechen, daß das, was wir als existirend erkannt haben, auch wirklich existirt. Hier steht also der Realismus nur in einem negativen Gegensatze gegen den Idealismus, der ein solches Seyn außer dem Denken läugnet. Aber in diesem Sinne sind wohl alle Menschen, deren Verstand nicht durch widernatürliche Künsteleien überspannter Spekulationen verdreht ist, Realisten, denn die Ueberzeugung, daß unsere Vernunft oder unsere Erkenntnißkraft uns ihrem inneren Wesen nach nicht belüge, daß also unsere gesammte Erkenntniß unmöglich nur leerer Trug und Schein seyn könne, wurzelt in der innersten Tiefe unserer Seele, denn sie ist Eins mit dem Glauben an uns selbst. Aber in diesem Sinne ist auch der Realismus gar kein selbständiges System, sondern nur ein Grundsatz von der objektiven Wahrheit unserer Erkenntniß. Der Realismus als System hingegen, wie es in positivem Gegensatze dem Idealismus entgegensteht, will nicht allein die Realität eines Seyn außer unserer Erkenntniß anerkennen, sondern er will auch die Nothwendigkeit dieser Realität erklären, er will aus dem Realen das Ideale ableiten, also aus dem Seyn das Erkennen desselben deduciren. Ihm ist das Seyn, das Reale, das Objekt allein das Ursprüngliche, das Erste, das

Wesentliche, das Erkennen ist schlechthin bestimmt durch das Seyn, es ist nur, weil und sofern es durch das Seyn zum Vorstellen bestimmt ist. Auf dieser Voraussetzung beruht dann freilich mit Nothwendigkeit die Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstand. Die Erkenntniß kann gar nicht von dem Gegenstand derselben abweichen, denn es giebt gar keine Erkenntniß, außer in so fern sie durch den Gegenstand bestimmt ist. Aber es folgt nicht allein die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Gegenstande, sondern auch Einheit, Identität beider, oder vielmehr, nicht ein Bestimmtseyn der Erkenntniß durch den Gegenstand, sondern Vernichtung derselben, völlige Auflösung des Subjekts in das Objekt, völlige Erstarrung des Idealen zum Realen. Vom Objekt kommt der Realismus nie und auf keine Weise zum Subjekt, er vernichtet so alle wirkliche Erkenntniß, indem er das Eine Element derselben, das subjektive völlig aufhebt.

Zwei Wege sind es hauptsächlich, auf denen der Realismus einen Uebergang von dem Objekt zu dem Subjekt versucht hat.

Der eine ist der der Causalität. Die Erkenntniß ist Wirkung des Seyns, die Objekte sind Ursachen der Vorstellungen. Die Dinge wirken auf das erkennende Subjekt, die Vernunft, das Ich ein, bringen in diesem Eindrücke hervor, und diese Eindrücke sind die Vorstellungen. Das Ich, der erkennende Geist befindet sich in einem ganz passiven Verhältniß zu dem Seyn, ohne Gegenwirkung gegen dieses: er ist also nur eine Empfänglichkeit, gleichsam eine leere wächserne Tafel, auf die man jede beliebige Formen eindrücken kann, oder ein leeres Gefäß, das man mit allerlei Gegenständen anfüllen kann. Dieß ist die Vorstellungsweise des empirischen Realismus. Denn jene Abhängigkeit der Erkenntniß von den Gegen-

ständen, jener Zustand des Empfangens von Eindrücken aus den Dingen zeigt sich doch nur in der sinnlich bedingten Erkenntniß der Wahrnehmung und der Erfahrung. Daher auch das Seyn, das Reale dieses Realismus nur das sinnlich wahrnehmbare ist, entweder die Sinnenwelt, die Natur überhaupt oder auch nur die Außenwelt, die Körperwelt: so daß also dieser empirische Realismus in seinen Resultaten mit dem Naturalismus oder Materialismus zusammenfällt. Wir könnten also das oben über die Gebrechlichkeit dieser Systeme Gesagte auch auf diese Richtung des Realismus anwenden. Aber überdem ist es nicht schwer, die ganz fehlerhafte psychologische Beobachtung nachzuweisen, worauf dieses System beruht. Daß in dem Verhältniß der Dinge zu unserer Erkenntniß ein gewisses Verhältniß des Zwanges statt finde, daß wir gleichsam durch das Seyn genöthigt werden, dieß oder jenes als Wahrheit anzuerkennen, und daß in Sachen der Wahrheit alle Willkühr ausgeschlossen sey, dieß ist ganz unläugbar. Nahmentlich zeigt sich unverkennbar der inneren Beobachtung in der empirischen Erkenntniß der Wahrnehmung eine Abhängigkeit unseres Erkenntnißvermögens von den Aussendingen, ein Zustand des Empfangens von Eindrücken auf unser Ich, als das Vorherrschende. Aber nur eine ganz oberflächliche Beobachtung kann es übersehen, daß auch in der geringsten sinnlichen Anschauung zugleich Selbstthätigkeit ist, und ausgemacht psychologische Thatsache ist, daß der Geist, mithin auch die Erkenntniß nicht bloße Empfänglichkeit, bloße Passivität, nicht eine wächserne Tafel ist, sondern auch Selbstthätigkeit, die den Einwirkungen der Objekte eine selbständige Gegenwirkung entgegenstellt. Diese Gegenwirkung der Selbstthätigkeit zeigt sich sogar als das Ueberwiegende in denjenigen Erkenntnissen, welche über die Erfahrung

hinausreichen; sie stehen also im entschiedensten Widerspruche mit jener realistischen Theorie, so daß sich diese auch nicht anders gegen sie zu behaupten vermag, als dadurch, daß sie ihr Daseyn, obgleich dieses durch die evidentesten Thatsachen der inneren Erfahrung bewährt ist, geradezu abläugnet. Dieser empirische Realismus steht und fällt also mit dem Empirismus.

Gerade umgekehrt auf dem Boden der rationalen Erkenntniß ruht die andere Richtung des Realismus, die wir den rationalen oder speculativen nennen wollen. Er sucht den Uebergang von dem Seyn zu dem Denken, von dem Realen zu dem Idealen auf dem Wege der logischen Ableitung oder der speculativen Construction. Das Seyn des rationalen Realismus ist nicht das empirisch erkennbare Seyn, es ist überhaupt kein irgendwie bestimmtes also auch beschränktes Seyn, sondern es ist das von allem bestimmten Inhalt entleerte, das reine Seyn. Dieses reine Seyn ist nach diesem Realismus das Absolute, aus welchem alles besondere Seyn abzuleiten ist, es ist die Eine allumfassende Substanz, an welcher sich alles besondere Seyn nur als Eigenschaft befindet. Das Denken, Vorstellen, Erkennen ist selbst nur ein solches beschränktes, besonderes Seyn, das aus dem absoluten Seyn abzuleiten ist und sich an dem reinen Seyn nur als Eigenschaft findet. Der Repräsentant dieses speculativen Realismus ist Spinoza. Sein Princip ist das Seyn, die Eine, unbeschränkte Substanz, und das Denken ist neben der Ausdehnung oder Körperlichkeit nur eine Modification oder Accidenz an der Einen Substanz. Hier befindet sich nun allerdings das Denken oder Erkennen in einer logischen Abhängigkeit von dem Seyn, in sofern nämlich, als das Seyn der allgemeinste Begriff ist, das Denken oder Erkennen aber nur eine

besondere Art des Seyns, also in logischer Unterordnung unter dem reinen Seyn. Aber darin ist eine logische Ableitung des Denkens aus dem Seyn keineswegs gegeben, vielmehr läßt sich das Besondere aus dem Allgemeinen nie durch bloß logisches oder speculatives Construiren herausbringen, sondern nur durch Erfahrung ermitteln. Wir haben oben schon an Spinoza's Lehre die Unmöglichkeit nachgewiesen, bloß auf speculative Weise aus dem Begriff des Seyns oder der Substanz die modi des Denkens und der Ausdehnung hervorzubringen, und daß dafür immer im Geheimen die Erfahrung bestohlen werden müsse. Dieß trifft hier auch den rationalen Realismus. Sein reines oder absolutes Seyn ist nichts als die leere logische Allgemeinheit, die leere modalisch-assertorische Form der Existenz. Das Denken oder Erkennen fällt also unstreitig, in so fern es existirt oder wirklich ist, ebenfalls unter diesen leeren logischen Begriff des Seyns, aber daraus herausconstruiren, ableiten, entwickeln, erschließen läßt es sich gar nicht, weil gar nichts darin enthalten ist, also auch nicht der Begriff des Erkennens oder Denkens. Das Seyn ist eben so nur die höchst „qualitative" oder „analytische" Abstraction, wie das All oder die Einheit die höchst „quantitative" oder „synthetische". Und wie diese im Pantheismus als Begriff alles einzelne Seyn in sich faßt, so begreift jene alles Besondere unter sich. Aber wie der Pantheismus vergebens aus seiner leeren Form der Einheit eine Welt herauszuconstruiren versucht: so bemüht sich auch der Realismus vergebens aus seinem leeren Allgemeinen oder leeren Prädicat des Seyns irgend ein besonderes Seyn, also auch ein Denken hervorzubringen. In beiden Fällen liegt der Fehler in der Verwechslung der logischen Bedingtheit mit der metaphysischen. Daß die Bedingtheit des Denkens vor

dem Seyn keine metaphysische seyn könne, wird auch daraus sichtbar, daß sich das Verhältniß auch umkehren läßt, so daß das Seyn in logischer Bedingtheit von dem Denken oder Erkennen steht, in so fern nämlich das Seyn ein bestimmtes Denken, ein bestimmter Begriff ist, das Seyn also in dem Denken mit als untergeordneter Begriff enthalten ist: das Denken ohne bestimmten Inhalt, oder das reine Denken ist der allgemeine Begriff, das Denken des Seyns ist ein bestimmtes, beschränktes Denken, also der besondere Begriff unter jenem. Aber eben so wenig läßt sich darum metaphysisch das Seyn aus dem Denken, als das Denken aus dem Seyn ableiten.

Verhält es sich aber wirklich so, wie wir zu zeigen versuchten, daß aus dem Realen sich auf keine Weise das Ideale ableiten oder construiren läßt, so vernichtet damit der Realismus nicht allein alles Ideale, Subjektive an der Erkenntniß, sondern er vernichtet auch sich selbst, er zerstört sein eigenes Princip, das Reale, Objektive. Das Subjekt und Objekt, das Ideale und Reale, das Ich und Nicht=Ich sind so sehr correlative Begriffe, daß mit der Aufhebung des Einen unvermeidlich auch der andere verschwindet; es sind, wie J. Paul *) sich ausdrückt: „die gleichzeitigen Zwillinge der Aseität, die Selbst= und Mitlauter (denn jeder Vokal setzt auch einen Consonanten, wie dieser jenen, der Ton irgend ein Verhältniß der Zunge, Lippe ꝛc. voraus) in der absoluten Luft der Ichheit.“ Setzt also der Realismus ein Objekt ohne ein ihm gegenüber stehendes Subjekt, ein Nicht=Ich ohne Ich, so ist dieß etwas ganz Bedeutungsloses, ein Glied eines Verhältnisses ohne das andere. Denn ein Objekt ist ja doch nur dadurch ein Objekt, daß

*) A. a. O. S. 45.

es einem Subjekt gegenüber steht, also ein Erkenntniß-Objekt nur, in so fern es ein erkennendes Subjekt giebt, das seine Thätigkeit darauf bezieht. Nimmt man das Subjekt weg, so ist es kein Objekt mehr. Dieß ist noch deutlicher, wenn man das Verhältniß zwischen Ich und Nicht-Ich denkt. Was wäre ein Nicht-Ich ohne Ich? eine Negation ohne ein Positives, worauf es sich bezöge, also gar nichts.

Der logischen Consequenz (aus dem realistischen Princip) nach, liegt es nahe genug, den Realismus auch in praktischer Hinsicht der völligen Unfähigkeit und Negativität anzuklagen. Ist, nach dem realistischen Systeme, das Seyn das Absolute, das Ich hingegen das schlechthin durch das Seyn bestimmte, so wird damit allerdings die Freiheit des Ich vernichtet, in dem Seyn als solchem aber ist keine Freiheit, denn dieses ist als Thatsache so gegeben, wie es ist: Freiheit ist nur eine vom Ich, oder Subjekt ausgehende Thätigkeit, und eine solche giebt es nicht in dem Realismus. So fällt denn in dem Realismus freilich die ganze Grundlage der Sittlichkeit zusammen. Allein man darf nicht zu voreilig aus solchen logischen Consequenzen auf den wirklichen Gehalt eines Systems schließen. Es ist oben gezeigt worden, wie gerade der Realismus oft, in so fern er das unmittelbare Gefühl gegen den mittelbaren Begriff geltend macht, und jenes als Organ der höheren übersinnlichen Realität anerkennt, der Beschützer des Uebersinnlichen und Freien wird: es giebt insbesondere einen religiösen Realismus, der eine reelle Einwirkung des göttlichen Seyns auf unser Ich behauptet, und aus dieser — ganz realistischen — Quelle alle religiösen und moralischen Wahrheiten ableitet. Gewiß indessen ist doch dieses, daß sich das Daseyn unserer praktischen Erkenntnisse nicht wohl aus dem realistischen

Princip ableiten läßt. Denn indem der Mensch ein Sollen, ein sittliches Gesetz, ein Ideal der Zweckmäßigkeit oder Vollkommenheit denkt, denkt er etwas, das nicht ist, beweist er also, daß darin sein Denken nicht durch das Seyn bestimmt seyn könne. Hier haben wir also unverkennbar ein von dem Seyn unabhängiges, also ein idealistisches Denken. Will man daher an dem realistischen Princip der durchgängigen Bestimmtheit des Denkens durch das Seyn festhalten, so kann es allerdings gar kein praktisches Denken, kein Denken von Zweckmäßigkeit, von Sollen, von Idealen geben, sondern Alles kann nur so gedacht werden, wie es ist. Und diese dem praktischen Interesse ungünstige Stellung des Realismus bewährt sich auch allerdings in der Wirklichkeit. Bei dem empirischen Realismus leuchtet dieses alsbald schon daraus ein, daß dieser, wie gezeigt wurde, seinen Resultaten nach mit dem Naturalismus oder Materialismus zusammenfällt, dessen antimoralische und antireligiöse Tendenz oben nachgewiesen wurde. Aber auch im rationalen Realismus zeigt sich Aehnliches. In Spinoza spricht sich dieß sehr entschieden aus in dem Grundsatze, daß das Recht gleich ist der Macht, daß Alles was ist, recht und gut ist, weil es ist; denn damit fällt ein über das Seyn hinausreichendes sittliches Gebot und Ideal der Tugend ganz hinweg.

Eben so einseitig und unhaltbar ist aber auch das System des Idealismus. Hier ist umgekehrt das Objekt der Erkenntniß schlechthin durch das Subjekt, das Seyn durch das Erkennen bestimmt. Ein Seyn oder Objekt der Erkenntniß giebt es nur, sofern es als Objekt erkannt, gedacht ist. Auch hier ist, unter der Voraussetzung des Princips, die Einheit zwischen dem Subjekt und Objekt gesichert, denn das Objekt ist nur Folge oder Erzeugniß des erkennenden Subjekts; nur geschieht

dieß hier umgekehrt auf Kosten des Objekts. Denn das Subjekt, das Erkennen oder Denken ist das Ursprüngliche, das Absolute; aus ihm soll das Objekt, das Reale abgeleitet werden. Dieß ist und bleibt aber unmöglich. Der Gedanke, das Ideale als solches bleibt doch immer nur Gedanke, aus ihm läßt sich nie ein Seyn herausbringen.

Der Idealismus ist seinem Gehalt und seiner Tendenz nach nahe befreundet mit dem Spiritualismus; aber er ist tiefer, großartiger, gewaltiger. Der Idealismus ist unter allen philosophischen Systemen das kühnste und stolzeste: die Idee der Selbständigkeit des Geistes ist in ihm auf ihren äußersten Gipfel getrieben: die Allmacht des Ich ist sein Grunddogma, das Ich, der denkende Geist ist der Mittelpunkt des Weltalls, der einzige sichere Punkt in dem Seyn der Dinge, der Urquell alles Daseyns, der Gott. Er ist im vollsten und höchsten Sinne des Worts das System der Freiheit und der Selbständigkeit. Alles ist in ihm Freiheit, freie Thätigkeit, Handeln des Ich, ohne alle Schranken, außer die das Ich sich selbst festsetzt; denn außer dem Ich ist Nichts, was ihm Schranken setzen könnte, die ganze Außenwelt, das Nicht-Ich, ist nur leerer Schein oder Product des freithätigen Ich selbst. Darin liegt die ungeheure Kraft, mit welcher der Idealismus so oft das Gemüth der kräftigeren, selbständigeren Menschen ergreift, der Zauber, mit dem er besonders den Jüngling hinreißt, der für die Selbständigkeit des Geistes am lebendigsten fühlt. Der Idealismus ist das System der feurigen, thatkräftigen, freiheitsliebenden Jugend, der Realismus das des besonnenen, kalten, ruhigen Alters. Daher ist es auch die sittliche Seite des Menschen, welche in dem Idealismus die kräftigste Anregung findet, weil diese vorzugsweise auf der Selbständigkeit und Freiheit des Geistes

beruht. Wie im Pantheismus die religiöse Weltansicht die vorherrschende ist, so im Idealismus die sittliche. Eine kraftvolle, erhabene und streng sittliche Denkart entspringt aus dem idealistischen Princip. Zwar spricht dieses einen Egoismus aus, aber einen Egoismus im edelsten, reinsten Sinne, der mit der reinsten Sittlichkeit im Einklange steht. Denn nicht das empirische, sinnlich bedingte Ich stellt es an die Spitze, sondern das reine vernünftige Ich. So wenigstens tritt der Idealismus in seiner höheren Vollendung auf: so nahmentlich in der Gestalt, wie Fichte, dessen starke, stolze Mannesseele ganz im Idealismus lebte, das System in seiner ganzen schroffen Vollendung aussprach (in der Wissenschaftslehre). Dieses kühne und stolze Selbstvertrauen des Idealismus spricht Fichte u. a. in der folgenden Stelle schön aus: *) „Und mit dieser Einsicht (daß unsern Vorstellungen kein objektives Seyn entspreche), Sterblicher, sey frei und auf ewig erlöst von der Furcht, die dich erniedrigte und quälte! Du wirst nun nicht länger vor einer Nothwendigkeit zittern, die nur in deinem Denken ist, nicht länger fürchten, von Dingen unterdrückt zu werden, die Deine eigenen Producte sind, nicht länger Dich, das Denkende, mit dem aus Dir selbst hervorgegangenen Gedachten in eine Classe stellen. So lange Du glauben konntest, daß ein solches System der Dinge, wie Du es Dir beschrieben, unabhängig von Dir außer Dir wirklich existire, und daß Du selbst ein Glied in der Kette dieses Systems seyn möchtest, war diese Furcht gegründet. — Jetzt bist Du erlöst und ich überlasse Dich Dir selbst.“

Aber lasset uns nun auch die Schattenseite des

*) Bestimmung des Menschen, S. 159 und 161 — 162.

Idealismus betrachten. Und fürwahr es fehlt ihm nicht an sehr finsteren, traurigen Schatten. Es ist oben bei dem Pantheismus schon bemerkt worden, wie unerträglich dem gemeinen Menschenverstande die Ansicht von dem Trug und Schein der Sinnenwelt sey. Dieser Widerspruch gegen die gewöhnliche Weltansicht wird in dem Idealismus noch bedeutend verstärkt, da nach ihm nicht bloß die Sinnenwelt oder die Welt des Endlichen, sondern die ganze Welt, Natur und Menschen, Gott, Natürliches und Uebernatürliches, Körperliches und Geistiges, kurz die ganze Wirklichkeit außer dem Ich vernichtet wird. Nur das Ich allein mit seiner Thätigkeit hat wahre Wesenheit, die ganze Außenwelt ist nur Schein und Trug, ist nur ein leeres, wesenloses Bilderspiel, das das Ich selbst erzeugt und wieder verschwinden läßt, nur, wie Fichte sagt, „der Widerschein unseres göttlichen Ichs.“ So findet sich das Ich allein in der unermeßlichen Oede, Leerheit und Nichtigkeit, die es umgiebt. Kann wohl irgend ein fühlender Mensch sich mit dieser Ansicht befreunden? Muß nicht ein schauriges Gefühl der Leere, der Einsamkeit einen Jeden ergreifen, der sich diese idealistische Weltansicht recht lebendig vergegenwärtigt? Wahrer läßt sich dieser Eindruck des Idealismus auf das Gemüth wohl nicht malen, als es Jean Paul *) gethan hat.

„Was kläglicher ist als alles, ist das mäßige, zwecklose, vornehme, insularische Leben, das ein Gott führen muß; er hat nichts zum Umgang. Sitz' ich (als das idealistische Ich) nicht die ganze Zeit und Ewigkeit da,

---

*) J. Paul Clavis Fichtiana S. 65—68. Dies Schriftchen unseres tiefsinnigen Dichterphilosophen enthält überhaupt die geistvollsten Bemerkungen gegen den Idealismus.

und lasse mich so gut ich kann, herab und mache mich endlich, um nur etwas zu haben, habe aber, wie kleinere Fürsten, doch nichts um mich, als meine nachsprechenden Kreaturen?“ — „Ein Wesen, es sey welches es will und immerhin das Höchste, wünscht etwas zu lieben und zu verehren. Aber der Fichte'sche Leibgebe=rianismus (Idealismus) läßt mir nichts dazu da, nicht einmal den Hund jenes Bettlers oder die Spinne jenes Gefangenen. Denn gesetzt, die beiden Thiere wären, so können nur die neun Bilder von uns, die ich, der Hund und die Spinne malen, etwas mit einander zu thun haben, wir selber nichts. Etwas Besseres als ich selber bin, wornach doch jede Liebe ihre Flamme schlägt, ist gar nicht zu haben. Der Mantel der Liebe, der sich seit einigen Jahrtausenden ohnehin so schmal abtrug als das bischöfliche pallium, das vier Finger breit liegt, verlodert nun vollends; und man behält nichts zum Lie=ben übrig, als sein Lieben. Wahrlich ich wollte, es gäbe Menschen, und ich wäre von der Zahl!“ — „Existirt vollends niemand als ich armer Hund, dem gerade das Loos fallen mußte, so stand es wohl noch mit Niemand so schlecht als mit mir. Aller Enthusiasmus, der mir zugelassen ist, ist der logische, — alle meine Metaphysik, Chemie, Technologie, Nosologie, Botanik, Insektologie besteht bloß im alten Grundsatz: erkenne dich selber; — Ich bin nicht bloß wie Bellarmin sagt, mein eigener Erlöser, sondern auch mein eigener Teufel, Freund Hain und Knutenmeister. — Die praktische Vernunft selber (dieses einzige heilige Schaubrodt für einen hungrigen philosophischen David) setzt mich mühsam in Bewe=gung, weil ich doch nur für mein Ich und für niemand weiter etwas Gutes thun kann — Lieb' und Bewunde=rung sind leer, denn gleich dem h. Franziskus drück' ich

nichts an die (Vexier=) Bruſt als die von mir geballten Mädchen aus Schnee — Rund um mich eine weite verſteinerte Menſchheit — In der finſtern unbewohnten Stille glüht keine Liebe, keine Bewunderung, kein Gebet, keine Hoffnung, kein Ziel — Ich ſo ganz allein, nirgends ein Pulsſchlag, kein Leben, Nichts um mich und ohne mich Nichts als Nichts — Mir nur bewußt meines höhern Nichtbewußtſeyns — In mir den ſtumm, blind, verhüllt fortarbeitenden Dämogorgon, und ich bin er ſelber. — So komm ich aus der Ewigkeit, ſo geh' ich in die Ewigkeit — — Und wer hört die Klage und kennt mich jetzt? — Ich. — Wer hört ſie und wer kennt mich nach der Ewigkeit? — Ich. —"

Was aber hier das Gemüth über den Idealismus ausſpricht, das hat ſeinen Grund in der wiſſenſchaftlichen Beſchaffenheit dieſes Syſtems. Der Idealismus hat gegen den Realismus vollkommen Recht, in ſo fern unſere Erkenntniß keineswegs durchgängig durch das Seyn beſtimmt iſt, ſondern ihrer Selbſtthätigkeit nach über die Wirklichkeit oder empiriſche Realität hinausragt. Abhängig und beſtimmt ſind wir in unſerer Erkenntniß durch das Seyn nur in Anſehung des Gehaltes, der uns auf dem Wege der ſinnlichen Anregung zugeführt wird, aber unabhängig und ſelbſtthätig ſind wir in Anſehung der Form und des Geſetzes der Wahrheit, das der Vernunft als Selbſtthätigkeit gehört. Darin alſo müſſen wir ganz idealiſtiſch denken, daß der Grund und das Geſetz der objektiven Gültigkeit unſere Erkenntniſſe nicht in den Objekten und in deren Einwirkung auf das Subjekt, ſondern in der Selbſtändigkeit des erkennenden Subjekts, in der Vernunft liegt. Deshalb können auch unſere Erkenntniſſe und ihre Gegenſtände ſich nicht vollkommen decken, oder wir erkennen die Dinge nicht ſo, wie ſie

an sich sind, sondern nur auf beschränkte Weise, wie sie uns erscheinen. Darin nähern wir uns also auch der idealistischen Ansicht von der Nichtigkeit der Sinnenwelt. Wir müssen allerdings zugeben, daß die Sinnenwelt als solche keine wahre Realität habe, sondern daß uns darin nur Erscheinungen eines wahren Seyns gegeben sind. Unsere Vernunft hat freilich in ihrer Selbständigkeit den Grund ihrer Wahrheit, und wir dürfen also ihre Vorstellungen nicht für leeren Schein ausgeben, aber wir müssen doch auch zugleich zugeben, daß unsere Vernunft nicht unbeschränkte Erkenntnißkraft ist, sondern durch sinnliche Bedingtheit beschränkt, daß wir also auch durch sie nicht eine vollkommene Erkenntniß des Seyns, wie es an sich ist, erhalten können, sondern nur eine beschränkte Erkenntniß davon, wie es uns erscheint: während das Gesetz des Seyns an sich als Idee über unsere wirkliche Erkenntniß aus der Selbstthätigkeit der Vernunft hervorragt. Wir behaupten also mit dem Idealismus, daß unsere wirklichen sinnlich bestimmten Erkenntnisse nicht mit dem wahren Seyn zusammenstimmen, aber wir erklären sie darum doch nicht für leeren Schein, in dem gar kein Seyn enthalten wäre, und als ob sie nichts als Modificationen oder Thätigkeiten unseres Ich wären, sondern wir behaupten zugleich mit dem Realismus, daß ein Seyn in unseren Erkenntnissen sey, das uns aber nur auf unvollkommene Weise erscheint. Dieß ist die Ansicht des s. g. „transcendentalen“ oder des subjektiven oder kritischen Idealismus, die wir als die richtige später näher zu entwickeln haben werden, und die von dem eigentlichen Idealismus, der auch der „transcendente“, oder dogmatische oder objektive genannt wird, wohl zu unterscheiden ist. Der letztere hat seine Wahrheit nur darin, worin er mit dem ersteren zusammenstimmt, aber

er scheidet sich auf das Bestimmteste dadurch von jenem ab, daß er, statt einer Erscheinung eines wahren Seyns, bloß leeren Schein in unserer Erkenntniß anerkennt. Darum steht auch nur der dogmatische Idealismus in einem positiven Gegensatze gegen den Realismus, der kritisch subjektive dagegen ist zugleich auch Realismus, so weit dieser Wahrheit in sich enthält.

Der dogmatische, eigentliche Idealismus hingegen erweist sich als System völlig unhaltbar. Auch er geht einseitig nur von Einem der gleich ursprünglichen Elemente des Erkennens aus, ohne von da aus zu dem andern gelangen zu können, auch er vernichtet darum das Eine dieser Grundelemente und hebt damit die Möglichkeit einer wirklichen Erkenntniß auf. Denn aus der bloß subjektiven Thätigkeit des Erkennens läßt sich nie das Objekt derselben ableiten; er bleibt also bei der bloßen Subjektivität allein stehen, er behauptet ein Erkennen ohne Gegenstand. Ein Erkennen ohne Gegenstand aber, ohne ein Etwas, das erkannt wird, ist etwas ganz Sinnloses und Nichtiges. Die Erkenntniß des Idealismus ist bloß leere Einbildung, nichtiges Traumbild, täuschender Wahn. Der Idealismus erfüllt also auch gar nicht sein Versprechen, die Einheit des Subjektiven und des Objektiven in unserer Erkenntniß zu erklären, sondern er zerstört vielmehr das innerste Wesen der menschlichen Erkenntniß, indem er sie der objektiven Wahrheit beraubt, und statt die Selbständigkeit des denkenden Ich gegen die Welt durch Vernichtung der letzteren zu sichern, führt er vielmehr den Schein und die Täuschung in das Wesen des Ich selbst ein, und löst dieses damit selbst in einen luftigen Nebelschein auf.

Diese Unhaltbarkeit läßt sich an Fichte, dem Hauptrepräsentanten des Idealismus, besonders deutlich auf-

weisen. Fichte sucht zuerst sein Princip der Subjektivität möglichst rein dadurch zu fassen, daß er an dem Ich von Allem abstrahirt, worin es von Anderem bestimmt ist, oder worin es nicht rein thätig ist. So behält er als Wesen des Ich nichts als die reine Selbstthätigkeit übrig. Dieses reine Ich als Selbstthätigkeit ist dann das Absolute, d. h. es ist der Grund alles Daseyns und ist der Grund seines eigenen Daseyns, es setzt sich selbst als seyend. Aber mit dem Setzen des Ich — der Urthat des Subjekts — als Absoluten ist noch nicht das Endliche, die Welt der Erscheinungen gesetzt. Es entsteht also die Frage, wie denn das Endliche aus dem Absoluten, das Nicht-Ich aus dem Ich, das Seyende aus der Selbstthätigkeit abzuleiten sey? Nach Fichte's Princip muß auch dieß nichts als Thätigkeit des Ich seyn: die einzelnen Dinge sind nichts als einzelne Thätigkeiten oder Handlungen des Ich: sie sind nichts außer dem Ich, sondern nur Veränderungen, die an dem Ich vorgehen. Das Ich setzt sich selbst ein Anderes, ein Nicht-Ich entgegen; aber dies Nicht-Ich ist nicht ein wirkliches Seyn außer dem Ich, sondern nur Wiederschein der Handlungen des Ich, der also verschwindet, sobald die Thätigkeit des Setzens oder Producirens im Ich aufhört. Hier fragt sich aber weiter: wie kömmt denn das Ich dazu, sich ein Anderes, ein Nicht-Ich gegenüber zu setzen? da es doch, als Absolutes, sich selbst genug seyn müßte. Fichte antwortet darauf: das Ich ist wesentlich Thätigkeit; die Thätigkeit aber fordert ein Objekt, worauf sie sich beziehen, woran sie sich äußern kann, die Thätigkeit will wirken. Darum setzt sich das Ich selbst ein solches Objekt, als Stoff seines Handelns, entgegen, es producirt ein Nicht-Ich. Als Nicht-Ich beschränkt es das Ich; aber es ist das Ich selbst, welches sich beschränkt,

welches sich freiwillig Schranken setzt. So construirt Fichte aus seinem Princip das Daseyn, das Endliche, Beschränkte, die Welt ausser Gott: es ist nichts als das Product des selbstthätigen aber schrankensetzenden Ich. Und in so fern die Schranke nur etwas ist an dem Ich, in so fern ist auch das Seyn, die Welt der Erscheinungen nur etwas an dem Ich und außer ihm nichts. — Wäre auch wirklich ein Seyn, eine Welt, das Resultat dieser Deduction, was es gewiß nicht ist, so ist doch die Deduction selbst in ihrer Form sehr fehlerhaft. Unmöglich kann man darin eine befriedigende Erklärung des Schrankensetzens anerkennen. Es bleibt immer die Alternative: entweder ist das Ich das Absolute, dann braucht es nichts außer sich, oder es braucht etwas, dann ist es nicht das Absolute. Wie eine absolute Thätigkeit — und eine solche soll die Thätigkeit des reinen Ich seyn — genöthigt seyn könne, oder wie es ihr nur möglich seyn solle, sich selbst Schranken zu setzen, dieß ist und bleibt schlechterdings unbegreiflich. Bedürfte aber auch die Thätigkeit des Ich eines Objekts, an dem es wirksam würde, so könnte doch dieses idealistische Objekt, welches selbst nichts ist, als Product unserer Vorstellungen, diesem Zwecke nicht entsprechen, da es doch nichts Wirkliches außer dem Ich ist, die ganze Wirksamkeit des Ich in dem Objekt also nur Spiel mit seinen eigenen Schattenbildern wäre. Aber wäre es auch begreiflich, daß das Ich sich überhaupt Schranken, ein Nicht-Ich, eine Welt gegenüber stellt, gewiß wenigstens läßt sich nicht aus dem Princip die Nothwendigkeit ableiten, daß es gerade diese und keine andere Schranken, d. h. gerade diese und keine andere Gegenstände, diese Menschen, diese Thiere, diese Erde ꝛc. sich entgegensetzt. Unmöglich lassen sich die einzelnen Dinge mit ihren besondern Eigenschaften a priori

construiren; dieß sind Thatsachen, die das Ich als gegeben hinnehmen muß, also nicht als Product seiner Thätigkeit in Anspruch nehmen kann. Hier gesteht Fichte selbst die Unfähigkeit seines Princips ein. Er nennt diese Schranken selbst „unbegreifliche Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind“ *), und sagt selbst, daß sich diese Einrichtung der Welt „nicht weiter erklären lasse“ **). Auch Schelling ***), als ehemaliger Fichtianer, behauptet, die Begränztheit des Ich überhaupt sey zwar erklärbar, aber die bestimmte Begränztheit sey das Unbegreifliche und Unerklärbare der Philosophie. Mit dieser Erklärung ist denn die Unzulänglichkeit des Princips, um unsere Erkenntniß vollständig aus ihm zu entwickeln, eingestanden.

Wollten wir aber auch alle diese Gebrechen in der idealistischen Deduction der Objektenwelt übersehen, und nur die einfache Grundbehauptung des Idealismus festhalten, daß die Vorstellungen des Ich keine objektive Realität außer dem Ich haben: so führt doch schon dieser Satz in seiner Consequenz unvermeidlich zur Selbstvernichtung des ganzen Systems. Ist das Objekt des Erkennens Nichts, ist es bloß selbstgesetzte Schranke an dem Ich oder bloßes Product der erkennenden Thätigkeit, so verschwindet damit zunächst die ganze äußere Welt, die Natur, in leere Nebelgestalten, und der Mensch schwebt ohne Boden in leeren Räumen seines Bilderspiels von der Natur, deren Wesen er selbst durch sein Vorstellen producirt und wieder in ihr Nichts zurückfallen läßt. Aber das Ich denkt sich auch Gott, also auch Gott ist

---

*) Fichte, philos. Journal, Bd. 8, S. 12.
**) System der Sittenlehre, S. 124.
***) System des transcendentalen Idealismus, S. 118.

nur ein Product seines Vorstellens ohne selbständige Realität. Der Idealist kann keinen Gott ausser dem Ich anerkennen, denn das Ich ist selbst das höchste, absolute Wesen, also selbst sein eigener Gott, selbst der Schöpfer und Herr der Welt, und die Vorstellung von einem über dem Ich erhabenen Gott ist nur leere Vorstellung. Hier wird also die gänzliche Leerheit des Idealismus für die religiösen Ueberzeugungen sichtbar, und wir finden darin die frühere Bemerkung bestätigt, daß der Idealismus, wegen des einseitigen Uebergewichts des Bewußtseyns der Selbständigkeit des Ich, dem religiösen Element, in welchem mehr die Abhängigkeit des Ich von Gott vorherrscht, weniger günstig ist als dem Sittlichen. Aber auch dieses sittliche Element wird seiner wissenschaftlichen Grundlage nach erschüttert, wenn man das idealistische Princip consequent weiter entwickelt. Denn durch dieses wird ferner auch die Realität anderer Ich, die geistige Selbständigkeit anderer Menschen zerstört. Denn auch sie sind ja Objekte unserer Erkenntniß, also auch nur solche selbstgesetzte Schranken, solche Erzeugnisse unserer erkennenden Thätigkeit, solche leere Bilder. Daß mit dieser Vernichtung der ganzen Menschenwelt der wichtigste Theil der Sphäre des sittlichen Handelns zerstört sey, daß, wenn dem Menschen kein Gegenstand der Liebe und Achtung gegeben ist, die schönste Seite der Tugend abgeschnitten ist, ja daß auch die ganze sittliche Basis aller Rechtsverhältnisse zerstört ist, wenn die Menschen außer uns keine selbständige Personen sind, dieß Alles liegt klar vor Augen. Niemand hat diese schwache Seite des Idealismus vielleicht deutlicher eingesehen, als Fichte selbst. Daher giebt er, obgleich der entschiedenste Idealist *),

*) Philos. Journal, Bd. 5, S. 322 u. 323. Not.

doch selbst die Erklärung: „der Idealismus kann nie Denkart seyn, sondern er ist nur Spekulation“ und „der Realismus drängt sich uns allen und selbst den entschiedensten Idealisten auf, wenn es zum Handeln kommt“. Daher seine Berufung auf einen Glauben neben dem Wissen, der aus practischen Interessen jene theoretisch vernichtete Sinnenwelt und Menschenwelt wieder aufrichtet. Denn: „ohne was es überhaupt keine Pflicht geben könnte, ist absolut wahr und es ist Pflicht, dasselbe für wahr zu halten. *) Aber was hülfe doch eine solche praktisch postulirte Menschenwelt, da sie doch selbst wieder nur aus solchen wesenlosen Geschöpfen des Vorstellungsvermögens bestehen würde, die das Ich außer sich hinstellt, um nur etwas zu haben, woran es sittlich handeln könnte? „Ringsum, sagt J. Paul (a. a. O. S. 47) bin ich mit meinem Nicht=Ich umgeben, in das auch das todte Wachsfigurenkabinet menschlicher Gestalten eingebauet ist. Diese Wachsfiguren und Ahnenbilder könnt' ich eigentlich zerdrücken und zerreissen, wie andere Charaktermasken (denn sie sind lediglich mein Produkt und ohne alle absolute Freiheit und Ichheit). — Bloß ein übender Gliedermann meiner Moralität, ein Mit=Akteur soll der fremde Schaumensch vor mir seyn, den ich auf der Bühne beschenke und liebe, ohne daß er etwas davon hat, nur die dramatische Kunst der Tugend soll dabei profitiren; meine absolute Freiheit oder Ichheit macht sich vorher, um zu handeln und zu reagieren, diesen Widerstand (das Nicht=Ich): sie gleicht dem Vater des Sobruroff, der sich selber Geld borgte, sich Wechsel ausstellte, sie oft protestirte; bloß zu ihrer Verherrlichung thut die absolute Ichheit Alles.“

*) Sittenlehre, S. 214.

Doch bei dem Allen scheint dem Idealismus, wenn auch Alles dahin sinkt in das unermeßliche Nichts, wenigstens der Eine Punkt des Ich wie ein unerschütterlicher, wenn auch einsamer Fels im Meere stehen zu bleiben. Aber auch dieser sinkt, von ihm selbst ausgehöhlt. Denn Objekt unserer Erkenntniß ist uns nicht allein die Natur, Gott und die Menschenwelt auſſer uns, sondern auch das eigene Ich. Und zwar nicht allein das empirische Ich, der Leib und das sinnliche Daseyn, sondern der vernünftige Geist, das innerste Wesen des Ich selbst. Es ist der hohe Vorzug und die Würde des Menschen, sich selbst zu erkennen im Selbstbewußtseyn, und dieser Vorzug gerade ist es, der ihn nach dem Princip des Idealismus vernichten muß. Denn nun trifft ihn selbst der Alles in Schein verflüchtigende Blick des idealistischen Ich; das Ich selbst, in so fern es Objekt seines eigenen Bewußtseyns wird, wird wesenloser Schein und leeres Bild — der Widerschein eines Widerscheines. Hier also sehen wir den Idealismus demselben Schicksal der Selbstvernichtung unterliegen, wie den Realismus: er wird entschiedener „Nihilismus“. Und diesen spricht denn auch Fichte ganz offen in folgender Stelle aus *): „Es giebt überall kein Dauerndes, weder außer mir noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiß überall von keinem Seyn und auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Seyn. — Ich selbst weiß überhaupt nicht und bin nicht. Bilder sind; sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich nach Weise der Bilder — Bilder, die vorüberschweben, ohne daß etwas sey, dem sie vorüberschweben; die durch Bilder von den Bildern zusammenhangen; Bilder ohne

*) Bestimmung des Menschen, S. 142. fgg.

etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eins dieser Bilder; ja ich selbst bin dieß nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. — Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumet wird, und ohne einen Geist, der da träumt; in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt. Das Anschauen ist der Traum; das Denken — die Quelle alles Seyns und aller Realität, die ich mir einbilde, meines Seyns, meiner Kraft, meiner Zwecke, — ist der Traum von jenem Traume."

Sind nun also diese beiden entgegengesetzten Systeme wegen der Einseitigkeit ihrer Principien unhaltbar, so werden wir, scheint es, genöthigt, uns in dasjenige System zu flüchten, das beide Einseitigkeiten vermeidet, indem es beide entgegengesetzte Principien zur höheren Einheit zusammenfaßt, das Identitätssystem. Alle Schwierigkeiten des Realismus und Idealismus kamen daher, daß man die absolute Wahrheit einseitig nur in Einem der Elemente der Erkenntniß suchte, und dann das andere nicht daraus hervorbringen konnte. So blieb immer ein Widerspruch zwischen Subjekt und Objekt stehen. Diese Schwierigkeit wird allerdings vollständig gehoben, wenn man beide Elemente, Subjekt und Objekt, zur Einheit zusammenfaßt und damit jenen Widerspruch ganz aufhebt. Man erklärt nun ohne Weiteres: Subjekt und Objekt, Ideales und Reales, Denken und Seyn sind wesentlich oder an sich Eins, verschieden sind sie nur der endlichen, beschränkten Ansicht der Sinnlichkeit oder des reflektirenden Verstandes, vor der absoluten, reinen Vernunft sind sie völlig indifferent, diese schaut sie oder begreift sie in ihrer ursprünglichen Einheit. Diese Identität des Subjektiven und Objektiven ist das Absolute, das

allein Wahre, in welchem und durch welches Alles, außer welchem Nichts ist. In dieser bestimmteren Gestalt, nämlich als Indifferenz des Idealen und Realen oder des Denkens und Seyns, ist das Identitätssystem erst eine Erfindung der neueren Philosophie, weil die Grundfrage des Verhältnisses des Subjectiven und Objektiven selbst nicht früher zum bestimmten Bewußtseyn kam. Schelling ist der Urheber dieses Systems und durch ihn ist es in den meisten unserer neuern deutschen Philosopheme einheimisch geworden, bis auf Hegel herab, der ihm eine dialektisch vollendetere Gestalt zu geben suchte. Seinem Wesen und seiner Methode nach aber ist das Identitätssystem eigentlich nichts Anderes als die uralte Alleinslehre, wie sie in den orientalischen Religionssystemen, in den platonischen Abstractionen, in Spinoza's allumfassender Substanz ꝛc., in wechselnden Gestalten, bald mehr als Pantheismus, bald mehr als rationaler Realismus hervorgetreten ist. Vieles von dem, was wir früher gegen diese beiden letzteren Systeme bemerkten, ist daher auch auf das Identitätssystem anwendbar.

Fragen wir zunächst nach dem Grunde dieses Princips, fragen wir jene Identitätsphilosophen: wie kommt Ihr dazu, das Subjektive und Objektive, Denken und Seyn für absolut Eins zu erklären, so bleiben wir darauf ganz ohne alle Antwort. Ist uns etwa in den Identitätssystemen ein höherer Begriff gegeben, in welchem das Subjekt und Objekt, das Denken und Seyn Eins wären, oder aus welchem ihre Einheit erklärt werden könnte, oder durch welchen uns begreiflich würde, warum und wie sie Eins seyen? Mit Nichten! Die Einheit wird eben nur behauptet, dekretirt, ohne erklärt, begründet zu werden. Wenn von den Identitätsphilosophen behauptet wird, die Einheit sey höher als die

Differenz, und diese müsse erst aus jener abgeleitet werden, so hat dieß eigentlich nur einen logischen Sinn. Logisch steht die Einheit höher als der Unterschied, und der Unterschied ist der Einheit in der logischen Ordnung unterzuordnen. Logisch sind auch das Subjektive und Objektive, das Ideelle und Reelle Eins, entweder unter dem Begriff des Denkens oder des Seyns; beide sind darin Eins, daß sie beide gedacht (vorgestellt, erkannt) sind und auch beide existiren. Aber von dieser logischen Einheit ist noch ein großer Schritt zu einer reellen oder objektiven, wie von dem logischen Absoluten zu dem Reellen. Wie ist denn also das Identitätssystem berechtigt, diese beiden Elemente reell als Eins zu betrachten, da sie doch das natürliche Bewußtseyn, nicht allein der Sinnlichkeit, sondern auch des Verstandes als unterschieden betrachten muß? Schelling beruft sich dafür auf ein ganz besonderes Organ, was den gewöhnlichen Verstandesmenschen ganz abgehe, auf eine s. g. „intellektuelle Anschauung“ oder Vernunftanschauung. Diese ist es, die über alle Differenz des Endlichen erhebt und durch welche wir Alles in seiner ewigen Einheit als Absolutes anschauen. Daß ein solches geheimnißvolles, mystisches Organ, das psychologisch nicht im Mindesten gesichert ist, keine wissenschaftliche Grundlage für ein philosophisches Princip abgeben könne, ist von selbst klar. Hegel verspricht zwar das Identitätssystem von dieser mystischen Grundlage zu befreien, und es wieder auf eine wissenschaftliche, logische Basis zurückzuführen. Auch er erhebt sich zwar für seine Identität über die niederen Ansichten der Sinnlichkeit und des Verstandes zu einem höheren Standpunkt des absoluten Wissens der Vernunft, oder auf eine höhere Speculation; aber sein Organ ist nicht die dunkle, schwärmerische Anschauung, sondern das reine, speculative

Denken. Dieses Denken ist das von allem empirischen Inhalt entleerte reine Denken, das sich seinen Inhalt selbst schafft. In dem reinen bestimmungslosen Denken bleibt als Inhalt nur das reine bestimmungslose Seyn; hier also ist das Denken mit dem Seyn Eins. Daher nach Hegel die Entwickelung des Denkens oder der dialektische Proceß des Begriffs zugleich die Entwickelung des Seyns in seinen einzelnen Momenten ist, das ganze System also eine wissenschaftlich-dialektische Durchführung des Princips der Identität. Allein auch dieses reine Denken, das sich seinen Inhalt selbst schaffen soll, ist eine ganz grundlose psychologische Fiction; das Denken ist keine schaffende Kraft, und kann seine Thätigkeit nur an einem gegebenen Inhalt ausüben.

Dennoch müssen wir dem Princip der Identität auch seinen tieferen Grund in dem Wesen der menschlichen Vernunft zugestehen, und seine Fehlerhaftigkeit mehr in seine fehlerhafte Anwendung als in die Idee selbst setzen. Der Grundsatz von der Identität des Subjekts und Objekts, oder des Denkens und Seyns ist nämlich eigentlich seinem Wesen nach ganz gleichbedeutend mit dem von der objektiven Gültigkeit unserer Erkenntniß oder von der Wahrheitsfähigkeit unserer Vernunft. Dieser Grundsatz aber beruht zuletzt auf dem Selbstvertrauen der Vernunft, er ist also eigentlich ganz Eins mit dem Grundbewußtseyn von der Selbständigkeit der Vernunft. In der innersten Tiefe der Vernunft liegt über allen Zweifel erhoben die Grundüberzeugung, die jede unserer einzelnen Erkenntnisse immer begleitet, daß unsere Vernunft der Wahrheit fähig sey, daß also, was der Vernunft gemäß erkannt ist, auch mit einem wirklichen Seyn zusammenstimme. Für diese Ueberzeugung kann es gar keinen andern Grund weiter geben, als das

Vertrauen der Vernunft selbst auf ihre eigene Selbständigkeit. Allerdings also wurzelt das Princip der Identität in dem Innersten der Vernunft, aber dieß ist kein Grundsatz, aus dem sich irgend etwas Einzelnes in unserer Erkenntniß ableiten, auf den sich ein System von Erkenntnissen bauen ließe; denn es ist nur ein formaler Grundsatz, der alle unsere einzelnen Erkenntnisse begleitet, der nicht einmal als Kriterium der Wahrheit unserer einzelnen Erkenntnisse taugt. Fragt man, welche unserer Erkenntnisse wahr seyen, so kann dieß nur nach einem Begriff der subjektiven Wahrheit entschieden werden. Subjektiv wahr ist, was mit den Gesetzen der Vernunft übereinstimmt. Das höchste Kriterium der subjektiven Wahrheit ist aber die reine Vernunft oder die Vernunft der reinen Form ihrer Selbstthätigkeit nach. Diese Form der Selbstthätigkeit der Vernunft aber spricht sich als Gesetz der Einheit aus: die Vernunft ist das Vermögen der Einheit, und in dieser Einheit der Vernunft ist alle Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit und Einzelheit der Sinneserkenntniß inbegriffen oder ihr untergeordnet. Hier treffen wir auf eine zweite, weitere Bedeutung des Princips der Identität: es ist nicht allein Identität des Subjekts und Objekts, sondern auch totale Indifferenz alles Differenten überhaupt; Alles ist, seinem wahren Wesen nach Eins, und nur verschieden oder mannichfaltig nach der endlich beschränkten Ansicht davon. Dieses Grundgesetz der Einheit in der Selbstthätigkeit der Vernunft ist die wahre Bedeutung des Princips der Identität, ist die Grundlage aller All-Einslehren. Und die, erhoben über Sinnlichkeit und reflectirenden Verstand, unmittelbar in der Vernunft begründete Grundüberzeugung von der Einheit ist es, die durch jene intellektuelle Anschauung oder das reine, spekulative Denken

bezeichnet werden sollte. Aber auch dieses Gesetz der Einheit taugt gar nicht als constitutives Princip zur Entwickelung des Systems der menschlichen Erkenntniß, sondern es kann nur als regulatives Prinzip für die systematische Ausbildung unserer Erkenntniß dienen, d. h. nur als Regulativ, um nach ihm den anderwärts empfangenen Erkenntnißstoff anzuordnen. Denn das Gesetz der Einheit liegt nur als leeres Gesetz, als bloße Form der Selbstthätigkeit in der Vernunft, und empfängt seinen concreten Inhalt, das Mannichfaltige, Verschiedene, Einzelne außer ihr durch die sinnliche Anregung. Denn die menschliche Vernunft ist nicht bloße Selbstthätigkeit, sondern eine empfängliche, d. i. an sinnliche Anregung gebundene: ihr reines Gesetz der Einheit ist sich daher nicht selbst genug, es läßt sich aus ihm nicht das Mannichfaltige ableiten durch Construction, sondern dieses entspringt aus seiner eigenthümlichen ursprünglichen Quelle der Sinnlichkeit. Nur wenn die Vernunft absolute Selbstthätigkeit wäre, könnte sie alles Mannichfaltige und Besondere unmittelbar gleich als Einheit anschauen; aber als endliche, sinnlich bedingte Vernunft bedarf sie dafür erst der Vermittlungen des denkenden Verstandes. Nur einer absoluten Vernunft könnte ein Denken gehören, das sich seinen Inhalt selbst schafft, nur eine solche könnte das Absolute selbst im s. g. concreten Begriffe fassen: in einer endlichen, sinnlich bedingten Vernunft wird das Denken als bloße Form des mittelbaren Bewußtseyns von seinem unmittelbar gegebenen Inhalte nothwendig verschieden seyn, und der endliche Begriff wird nie das Absolute selbst als vollendete Einheit erreichen. Die Identitätslehre ruht daher auf dem Vorurtheile des einseitigen Rationalismus, der der Form der Einheit der Vernunft allein vertraut und die Rechte des Sinnes und der Erfahrung

und damit zugleich der verständigen Reflexion verkennt; davon werden wir mehr in der folgenden Vorlesung zu sprechen haben.

Darum zeigt sich dieß Princip der Identität in der Anwendung als völlig leer, todt und unfruchtbar. Aus der Einheit läßt sich nie die Mannichfaltigkeit, Vielheit, Verschiedenheit, Einzelheit hervorbringen; sie bleibt für sich immer nur die leere, todte, langweilige Einheit und Einerleiheit. Will man Mannichfaltigkeit und Leben, will man bestimmtes concretes Daseyn haben, so muß man es außerhalb dieses Princips der reinen Vernunft aus der Erfahrung nehmen. Von der Mannichfaltigkeit ließe sich dann wohl zur Einheit aufsteigen, das Mannichfaltige und Verschiedene läßt sich wohl zur Einheit verbinden, aber nicht umgekehrt aus der Einheit des Mannichfaltigen herausbringen. Wie wir oben an dem Pantheismus zeigten, daß er nicht über den leeren todten Begriff des Absoluten hinauskomme, so gilt dieß hier auch von dem mit dem Pantheismus ohnedieß nahe verwandten und oft zusammenfallenden Identitätssystem. Auch dieses kommt nicht aus seinem leeren, todten Absoluten, seiner leeren Einheit oder Indifferenz heraus. Wenn es auch heimlich in die Erfahrung hinübergreift, um seine Leerheit mit einigem Gehalte zu erfüllen, so verschlingt es doch jede besondere Gestalt und jedes einzelne Wesen sogleich in den unergründlichen Abgrund seiner totalen Indifferenz. Lasset uns hier einen unserer tiefdenkendsten und gründlichsten Philosophen, der zugleich unter den Gegnern dieser Identitätsphilosophie eine der bedeutendsten Stellen einnimmt, Fries *), darüber sich aussprechen: „Hören wir nun aber, wie sie so unter einander

*) Wissen, Glauben und Ahnden, S. 58.

sprechen, wenn sie sich aus ihrer intellektuellen Anschauung mit einander unterhalten, so dünkt es uns anfangs, als ob wir sie eifrig beschäftigt sähen, das Faß der Danaiden endlich einmal auszufüllen, denn so eifrig sie sich mit ihrer absoluten Indifferenz, höchsten Einheit, absoluten Identität, Reinheit, Klarheit und Durchsichtigkeit auch abarbeiten, so bleiben sie doch damit immer bei der alten absoluten Leerheit, und das reine Licht ihres ewigen Tages scheint der unendlichen Nacht unabtrennbar anzugehören. Nachher aber ist es, als wenn sie sich in der leeren, ausgestorbenen, todtenstillen Welt des Ewigen zu langweilen anfingen, da wenden sie sich an das anfangs so verachtete *μη ὀν*, an das Nichts des Endlichen zurück, und scheinen sehr erfreut, wenn es ihnen nach und nach glückt, eine schöne Form oder eine lebendige Gestalt aus dem Nichts in ihre Ewigkeit aufnehmen, und diese damit bevölkern zu können."

Und so haben sich auch alle Versuche der Identitätsphilosophie, aus der leeren Einheit des Absoluten die Mannichfaltigkeit des Endlichen zu erklären, als ganz verfehlt ausgewiesen. Dahin gehört bei Schelling die Theorie von dem Abfall der Dinge von Gott, deren Unhaltbarkeit wir schon oben nachgewiesen haben, da sie das Princip der Trennung, statt es aus dem Princip der Einheit abzuleiten, schon in dieses als Gott selbst legt, also Gott selbst als „anbrüchig", wie sich Fries treffend äußert, darstellt. Ganz auf dasselbe läuft auch ein anderer Versuch Schellings hinaus *), nämlich die Unterscheidung eines Grundes Gottes und einer Existenz Gottes, über denen als höheres Prinzip der Urgrund oder „Ungrund" Gottes steht, in welchem jene Theilung

*) In der Abh. von der Freiheit, verm. Schriften, S. 431. fgg.

noch nicht ist. Denn hier ist es zu sichtbar, wie wieder im Widerspruch mit dem Princip der Identität, das Princip der Trennung (in Grund und Existenz) schon in Gott selbst gesetzt ist, um nachher Unterschied, Mannichfaltigkeit, Leben, Freiheit aus ihnen herausbringen zu können. Doch Schelling hätte sich diese unvollkommenen Versuche besser ganz ersparen können, denn er gesteht ja selbst offen *), „vom Absoluten zum Wirklichen giebt es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar.“ Hier haben wir das unumwundene Geständniß von der Unzulänglichkeit des Identitätsprincips von dem Urheber desselben selbst. Aber eben so vergebens bemüht sich auch Hegel, für seine leere Einheit des Denkens und Seyns einen bestimmten Gehalt zu gewinnen. Es gelingt ihm nie, aus den Gränzen seines bestimmungslosen reinen Seyns, welches gleich Nichts ist, von dem seine dialektische Bewegung ausgeht, zu der Wirklichkeit eines bestimmten Seyns fortzuschreiten, denn sein Uebergang zu dem Werden ist ihm schon oft unwiderleglich als ein Sprung nachgewiesen worden. Daher aus dem Schooße der Schule der Identitätsphilosophie sich schon längst laute Klagen über die Leerheit der Abstractionen, und über den Mangel an empirischem so wie an idealem Gehalte erhoben. So erhoben sich schon gegen Schelling, obgleich er die Leerheit seiner Lehre durch den Reichthum seiner Phantasie zu verbergen, und sie bald mit naturwissenschaftlicher Fülle, bald mit einem religiösen Schwung auszuschmücken wußte, doch mehrere seiner Schüler, ihn laut des leeren Formalismus anklagend, und flüchteten, wie Wagner und

*) Philosophie und Religion, S. 34.

Eschenmayer, getrieben von dem Bedürfniß nach einem Gehalt von unmittelbarer Erkenntniß, aus der Speculation in die Phantasterei und Schwärmerei der „Nichtphilosophie“. Hegel ist es gelungen, durch den Anschein einer streng wissenschaftlichen Methode, jene Reaction gegen die Leerheit des Identitätsprincips eine Zeit lang zu beruhigen; aber dennoch hat er ihr erneuertes Hervorbrechen nicht verhindern können. Auch ihm wird immer lauter der leere Formalismus zum Vorwurf gemacht, der ihn in hohlen Abstractionen festhalte und das Allgemeine einseitig begünstigen lasse; immer mehr vermißt man in seinem System die wahre Anerkennung des Individuellen, Freien und Persönlichen, wie dieß u. A. von mehreren seiner ehemaligen Schüler oder doch Jüngern der Identitätslehre, z. B. Troxler, Weiße, Fichte d. J., Braniß u. A., und neuerlich sogar von dem Altvater der Identitätslehre, Schelling *) selbst, der seine alte Lehre perhorrescirt, ausgesprochen worden ist. Aber ein großer Irrthum ist es, der dieser Opposition gegen den leeren Formalismus Hegel's zu Grunde liegt, als ob sich dieser Fehler vermeiden ließe, ohne doch das Princip der Identität selbst aufzugeben. Denn eben dieses Princip, als Ausspruch des einseitigen Rationalismus, ist der wahre, unvermeidliche Grund desselben, und das Individuelle und Freye, mit der Idee der Persönlichkeit wird nicht anders seine volle Anerkennung finden, als wenn man neben den allgemeinen Gesetzen der Vernunft, auch die Erfahrung und Anschauung, theils die äußere, theils die innere, als ursprüngliche Quelle des Mannichfaltigen und der Differenz neben der Einheit anerkennt.

*) Vorrede zu V. Cousin über französische und deutsche Philosophie, übers. von Beckers. Stuttg. u. Tüb. 1834.

So sind wir also zu der Ueberzeugung gelangt, daß keines der Systeme, welche das Verhältniß des Subjektiven und des Objektiven, des Denkens und Seyns aus einem höheren Begriff zu erklären suchen, haltbar ist. Weder das Subjektive läßt sich aus dem Objektiven, noch das Objektive aus dem Subjektiven, noch beyde aus einer höheren Einheit erklären. Dennoch sind wir genöthigt, wenn es überhaupt objektive Wahrheit für unsere Erkenntniß geben soll, ein Zusammenseyn dieser beyden Elemente anzuerkennen: was bleibt uns also auch hier übrig, als uns zu einem Dualismus zurückzuwenden, der beyde Elemente als ursprünglich gegeben anerkennt, und auf eine weitere Erklärung ihrer Zusammenstimmung verzichtet? Beyde Elemente müssen wir als verschiedene anerkennen, sie dürfen nicht zur Einheit verschmolzen werden; denn ohne sie ist keine wirkliche Erkenntniß möglich. Aber auch beyde Elemente miteinander verknüpft und zusammenstimmend müssen anerkannt werden, denn auch ohne diese Zusammenstimmung giebt es keine wahre Erkenntniß. Hier stehen wir also an einem Punkte, in welchem die philosophische Speculation eine nothwendige, unübersteigliche Gränze oder Schranke anerkennen muß, an einem Punkte, der für sie als schlechthin unbegreiflich und unerklärlich gelten muß. Dagegen wird sich freilich die einseitig dogmatische Philosophie erklären, die der menschlichen Spekulation schlechterdings keine Schranken zugestehen und gar nichts für unbegreiflich halten mag, sondern die ein „absolutes Wissen“ behauptet und Alles, das Absolute selbst, begreifen zu können wähnt. Allein dieß ist ein thörichter Uebermuth der Speculation, der leeren Phantasiebildern von dem Unmöglichen nachjagt, und darüber den Boden der Möglichkeit ganz verliert. Der besonnenen Mäßigung wird es ganz klar seyn, daß

jede Philosophie zuletzt auf etwas Unerklärliches und Unbegreifliches stoßen muß, weil das Erklären und Begreifen nicht in's Unendliche fortgehen kann, sondern seinen Anfangspunkt in irgend einem Unerklärlichen haben muß. Aber freilich darf dieser Gränzpunkt der Speculation nicht willkührlich festgesetzt werden: man darf sich dafür nicht auf gewisse gegebene Thatsachen des unmittelbaren Bewußtseyns, oder auf Aussprüche des Gefühls berufen, und durch diese die Reihe der Erklärungen abbrechen, ehe sie noch erschöpft sind. Aber wo ist der wahre Endpunkt derselben? woran sollen wir ihn erkennen? Gewiß darf nicht unser eigenes individuelles Unvermögen des weiteren Erklärens, Grund eines allgemeinen und nothwendigen Unvermögens seyn. Aber den nothwendigen Endpunkt des Erklärens wird man da gewiß erreicht haben, wo man etwas gefunden hat, was selbst Bedingung alles möglichen Erklärens und Begreifens ist, also jenseits aller Erklärung liegt. Dieß aber ist die ursprüngliche Trennung aller Zusammenstimmung von Subjekt und Objekt, Denken und Seyn.

Denn da jede Erklärung dieses Verhältnisses selbst schon eine Erkenntniß seyn müßte, welche eben dieses zu erklärende Verhältniß schon voraussetzen würde, so kann es keine Erkenntniß von und über diesem Verhältniß geben, aus welcher es erklärt werden könnte. Das Verhältniß ist in, mit und durch die Erkenntniß selbst gegeben: giebt es wirkliche Erkenntniß, so muß auch dieses Verhältniß statt finden. Hier stehen wir also ohne Zweifel an einer unübersteiglichen Schranke der Philosophie, und jede Speculation, die sie überschreitet, verliert sich in leere Traumgesichte und bodenlose Phantastereien, oder dialektische Spiele, denn sie wird, wie man dieß nennt, „transcendent“ d. h. überschwenglich.

Die Anerkennung dieses Verhältnisses der Differenz aber doch Zusammenstimmung des Denkens und Seyns bedarf indeß auch gar keiner Begründung in einer höheren Erkenntniß, sie steht vielmehr über allen möglichen Zweifel erhoben und ist selbst der letzte Grund aller menschlichen Ueberzeugung. Es ist nämlich schon oben bemerkt worden, daß die Ueberzeugung von der Zusammenstimmung von Denken und Seyn im Wesen gar nichts Anderes ist, als die Ueberzeugung von der objektiven Gültigkeit unserer Erkenntniß, oder von der Wahrheitsfähigkeit und Selbständigkeit unserer Vernunft. Dieß nun aber ist die Grundüberzeugung jeder anderen Ueberzeugung, die Bedingung, unter der nun überhaupt Ueberzeugung möglich ist, die selbst auf nichts Anderem als auf dem Selbstvertrauen der Vernunft auf sich selbst oder auf den Glauben an die Wahrheit unserer Vernunft beruht. Ein Zweifel ist dagegen, wenn man die Sache richtig versteht, eigentlich gar nicht möglich, weil jeder Zweifel sich doch selbst wieder auf die Vernunft, also auf die objektive Wahrheit d. i. auf die Zusammenstimmung von Denken und Seyn, verlassen müßte: jeder, der zweifelt, kann es doch nur im Vertrauen auf dieselbe Vernunft, gegen die der Zweifel erhoben wird. Der Idealismus und der Skepticismus, wenn sie sich noch über diese Grundüberzeugung erheben wollen, verstehen sich selbst nicht, und widersprechen sich selbst, da Alles, was sie gegen die objektive Wahrheit unserer Erkenntniß aussprechen, nur auf der Ueberzeugung von der objektiven Wahrheit ruht, ohne diese Ueberzeugung auch der Zweifel keine Gültigkeit haben würde.

Nicht diese objektive Wahrheit also, sondern nur die subjektive Wahrheit kann der Zweifel treffen, nur in Beziehung auf sie gilt die Aufgabe, höchste Principien

der Erkenntniß aufzustellen. Denn sollen die philosophischen Principien als Kriterien dienen, nach denen sich entscheiden läßt, was in unseren Vorstellungen wahr sey oder nicht, so kann dafür nur ein Grundsatz der subjektiven Wahrheit gebraucht werden. Unter objektiver Wahrheit nämlich verstehen wir die Zusammenstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande; unter subjektiver Wahrheit die Zusammenstimmung der Erkenntniß mit den subjektiven Bedingungen der Erkenntniß d. h. mit den Gesetzen der Vernunft. Welche unserer einzelnen Erkenntnisse nun aber mit ihren Gegenständen zusammenstimmen, dieß läßt sich gar nicht unmittelbar entscheiden, denn wir sind nicht im Stande, die einzelne Erkenntniß mit ihrem Gegenstande außerhalb der Erkenntniß selbst zu vergleichen. Die Frage, welche unserer Erkenntnisse wahr seyen und welche nicht, kann sich vielmehr immer nur auf die subjektive Wahrheit beziehen; denn ob sie mit den Gesetzen der Vernunft übereinstimmen oder nicht, dieß ist ein möglicher Gegenstand unseres Selbstbewußtseyns. Die objektive Wahrheit d. i. Zusammenstimmung mit ihrem Gegenstand, wird dann ohnehin für eine Erkenntniß vorausgesetzt, wenn sie nur wirklich mit den Gesetzen der Vernunft übereinstimmt, eben weil wir der Vernunft im Allgemeinen objektive Gültigkeit zutrauen. Wir werden also genöthigt, die Reihe der objektiven Principien ganz zu verlassen, und uns zu den subjektiven hinzuwenden. Die wahre Aufgabe der Ermittlung der philosophischen Principien wird daher nun: welche Erkenntnißthätigkeiten, welche Vermögen, welche Gesetze des Erkennens begründen die Wahrheit? Dafür müssen wir zuvörderst auf Untersuchungen über die Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens, über die subjektiven Bedingungen unseres Erkennens eingehen, ehe wir über das zu erkennende Seyn

selbst irgend etwas feststellen dürfen. Dafür möge die folgende Uebersicht der wichtigsten subjektiven Principien hier dienen.

Eilfte Vorlesung.

Die Systeme.

(Fortsetzung.)

B. Die subjektiven Principien:

Empirismus und Rationalismus.

Die Reihe der objektiven Principien konnte uns, wie wir uns in den vorhergehenden Vorlesungen überzeugt haben, keine Befriedigung gewähren. In keinem dieser Systeme fanden wir eine sichere Grundlage der philosophischen Wahrheit, einen richtigen Ausgangspunkt des philosophischen Denkens. Durch alle Stufen der Entwickelung der Speculation wurden wir von Gegensatz zu Gegensatz fortgetrieben, ohne daß wir diese zu lösen vermochten. Weder das Körperliche konnten wir aus dem Geistigen, noch das Geistige aus dem Körperlichen erklären, weder das Endliche aus dem Ewigen, noch das Ewige aus dem Endlichen, weder das Reale aus dem Idealen, noch das Ideale aus dem Realen.

So wenig aber, als wir uns bei einem objektiven Dualismus, der in das Seyn der Dinge selbst einen unauflösbaren Zwiespalt setzt, beruhigen konnten, eben so wenig konnte uns eine willkührlich behauptete und gehaltlose Einheit eines Identitätssystems Genüge leisten. Was bleibt uns also übrig, als daß wir es ganz aufgeben, irgend ein sicheres objektives Princip der Philosophie zu entdecken, und den Versuch machen, unter den subjektiven Principien eines zu entdecken, auf das wir mit Sicherheit das System der philosophischen Wahrheit erbauen können?

Doch nicht bloß ein grundloser Versuch, ein Experiment, ein blindes Herumtappen soll es seyn, das uns zu den subjektiven Principien hinüberführt. Es ist vielmehr das nothwendige Resultat aus der Prüfung der objektiven Systeme selbst, das uns nöthigt, auf diesem neuem Wege eine Grundlage der philosophischen Wahrheit zu suchen. Wir fanden nämlich, daß die verschiedenen objektiven Principien immer ihren Grund in besondern Erkenntnißthätigkeiten haben und daß nahmentlich die Unauflöslichkeit der Gegensätze in ursprünglichen Verhältnissen der Duplicität der Erkenntnißthätigkeit ihren subjektiven Grund habe. So beruht der Gegensatz zwischen Körper und Geist auf der ursprünglichen Verschiedenheit zwischen äußerem und innerem Sinn — zwischen dem Endlichen und Ewigen auf der Verschiedenheit von Sinnlichkeit und Vernunft, und zwischen Idealem und Realem auf dem Verhältniß der Erkenntniß überhaupt zu ihrem Gegenstand. Wir sehen also daraus, daß der tiefere Grund aller dieser Principien in der subjektiven Beschaffenheit unserer Erkenntnißthätigkeit beruht, daß wir also die Lösung der aufgestellten Gegensätze nicht objektiv in den Dingen, sondern subjektiv in der Natur

unserer Erkenntniß zu suchen haben. Wir überzeugen uns nahmentlich, daß der Endpunkt in der Entwickelung des objektiven Wahrheitsstrebens, das Verhältniß des Idealen zu dem Realen oder des Denkens zu dem Seyn, gar kein Gegenstand menschlichen Erklärens und Begreifens mehr seyn könne, daß also die alte Grundfrage aller Philosophie: was ist Wahrheit? nicht die objektive Wahrheit, die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande, sondern die subjektive Wahrheit, die Uebereinstimmung der einzelnen Erkenntniß mit den Gesetzen der Erkenntniß betreffe. Diese Gesetze, die Natur der Erkenntniß ist also das Kriterium menschlicher Wahrheit. Diese Gesetze, diese Natur der Erkenntniß müssen wir vor Allem erforschen, wenn wir in dem philosophischen Wahrheitsstreben fortschreiten wollen.

Unsere Aufgabe verwandelt sich nun in eine psychologische. Es handelt sich jetzt um die letzte psychologische Quelle der menschlichen Erkenntniß, um die psychologischen Gesetze und Bedingungen der Wahrheit. Die Verschiedenheit der subjektiven Principien hängt von den verschiedenen psychischen Vermögen ab, die man als die reinste Quelle der philosophischen Wahrheit ansieht. Alle philosophischen Principien und Systeme haben ihr wahres Wesen und ihre innere Bedeutung in psychologischen Voraussetzungen; aber auch alle Irrthümer und falschen Principien lassen sich zuletzt auf psychologische Irrthümer zurückführen. Die Psychologie wird daher die einzig wahre Grundlage alles philosophischen Denkens, ohne psychologische Grundlage wird das Philosophiren immer nur ein blindes Herumtappen und Experimentiren bleiben. Die Einheit und Gesetzmäßigkeit des Seyns der Dinge wird für unsere Erkenntniß abhängen von der Einheit und Gesetzmäßigkeit unserer Erkenntnißthätigkeiten.

Da jede besondere Art von Gegenständen durch eine besondere Thätigkeitsweise des Erkennens oder ein besonderes Vermögen unserer Erkenntniß bestimmt ist, so wird jedem objektiven Princip ein subjektives entsprechen müssen, wir werden also die Reihe der objektiven Principien sich in der subjektiven wiederholen sehen. Aber die Lösung der Aufgaben und die Anwendung wird nun eine ganz andere. Satt daß wir dort unmittelbar in den Dingen die Einheit und Gesetzmäßigkeit suchten, suchen wir sie hier zuerst in den verschiedenen Erkenntnißthätigkeiten, und die subjektive Einheit der Erkenntnisse giebt uns dann von selbst die Einheit ihrer Gegenstände.

Auch unter den subjektiven oder psychologischen Principien wiederholt sich der unter den objektiven durch alle Entwickelungsstufen des Bewußtseyns sich hindurchziehende Hauptgegensatz zwischen der subjektiven und objektiven Seite unseres Erkennens. Hier treffen wir den inneren psychologischen Grund dieses Gegensatzes. Er liegt in der geheimnißvollen Doppelnatur des menschlichen Geistes überhaupt, wonach er einestheils mit freier Kraft sich aus und durch sich selbst bewegt und nach dem Höheren und Ewigen hinrichtet, anderntheils an das Irdische, Sinnliche, Endliche, gekettet ist und von der Außenwelt Eindrücke empfängt. Freiheit und Gebundenheit, Innerlichkeit und Aeußerlichkeit sind wunderbar vereinigt in dem menschlichen Geiste. Wir drücken dieß Verhältniß psychologisch schärfer durch die schon oben erläuterten Begriffe der Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit aus: der menschliche Geist ist eine empfängliche Selbstthätigkeit oder eine receptive Spontaneität. Er trägt ursprünglich in sich eine Form, ein Gesetz seines eigenen Wesens, welchem alle seine Thätigkeiten unterworfen sind; aber seinen wirklichen Thätigkeiten und seiner Entwickelung

nach steht er unter der Bedingung von Eindrücken von Außen her, die ihm den Gehalt seiner Thätigkeiten zuführen. In dem Gebiete der Erkenntniß ist dieser Unterschied der zwischen Vernunft und Sinnlichkeit. Vernunft ist die ursprüngliche Form der Selbstthätigkeit unserer Erkenntniß, das Gesetz, dem alle unsere Erkenntnisse unterworfen sind; Sinn ist die Fähigkeit, Eindrücke auf unsere Erkenntniß von Außen zu empfangen, Stoffe der Erkenntniß aufzunehmen. In diesen beyden also treten uns zwey ursprünglich verschiedene Erkenntnißquellen und Erkenntnißweisen auseinander, in denen wir den psychologischen Ursprung der subjektiven und objektiven Seite unseres Erkennens finden. Der subjektiven Seite gehört die Vernunfterkenntniß, denn in ihr ist das erkennende Subjekt das Entscheidende, das Seyn wird hier durch die selbstthätige Form der Vernunft bestimmt. Der objektiven Seite gehört die Sinneserkenntniß, denn das Objekt, das Seyn bestimmt hier die Erkenntniß, der erkennende Geist empfängt Eindrücke von den Dingen außer ihm.

Aus dem Keime dieser beyden ursprünglichen Richtungen und Quellen der menschlichen Erkenntniß entwickeln sich die beyden Grundsätze des Empirismus und Rationalismus, welche als die Hauptprincipien allen subjektiven Principien zu Grunde liegen. Der Empirismus geht von der psychologischen Voraussetzung aus, daß die menschliche Erkenntniß eine bloße Empfänglichkeit sey, ohne Selbstthätigkeit, daß also alle unsere Erkenntnisse uns nur auf dem Wege des Empfangens von Außen durch die Eindrücke auf die Sinne zugeführt werden. Nach dieser psychologischen Theorie giebt es also gar keine andere als Sinneserkenntnisse, Anschauungen oder Wahrnehmungen oder alle andere, die sich etwa in unserem

Bewußtseyn finden mögen, müssen sich wenigstens aus dem sinnlich Wahrgenommenen ableiten und erklären lassen: und solche sind alle Erfahrungserkenntnisse oder s. g. empirische Erkenntnisse. Der Grundsatz, dem der Empirismus folgt, lautet demnach: nur was ich durch meine Sinne wahrgenommen habe, oder was sich aus Wahrgenommenem ableiten läßt, gilt mir als sichere Wahrheit, alles Andere, was sich darüber hinaus für Wahrheit ausgiebt, ist nur luftige Hypothese, leeres Hirngespinst. Umgekehrt geht der Rationalismus von der psychologischen Ansicht aus, daß die menschliche Erkenntniß eine unbeschränkte Selbstthätigkeit oder absolute Vernunft sey, daß also alle unsere Erkenntnisse, unabhängig von äußerer Anregung, allein ursprünglich aus unserer Vernunft entspringen. Sein Grundsatz ist also: nur was die reine Vernunft, unabhängig von allen sinnlichen Eindrücken, als wahr erkannt hat, gilt als wahr; alle Sinnes- und Erfahrungserkenntniß ist bloßer Schein und Trug.

In dieser scharfen Ausprägung und schroffen Trennung, wie wir sie hier dargestellt haben, treten freilich diese Systeme in der Wirklichkeit der Geschichte der Philosophie selten hervor. Wir werden in jedem Systeme Elemente von beiden Seiten vermischt finden. Denn eine völlige Isolirung des Einen von dem Andern ist etwas psychologisch ganz Unmögliches, weil zu jeder Erkenntniß beyde gleich wesentlich erforderlich sind. Demungeachtet aber werden alle philosophischen Systeme, in so mannichfaltiger Gestalt sie uns auch erscheinen mögen, doch immer mehr oder weniger dem einen oder dem anderen dieser beiden Grundsätze zugeneigt seyn, mehr oder weniger also dem Einen derselben untergeordnet werden können. So finden wir vorherrschend auf der Seite des

Empirismus die Systeme des Materialismus, Naturalismus und Realismus, auf der Seite des Rationalismus die Systeme des Spiritualismus, Pantheismus, Idealismus und der Identität; der Dualismus in seinen verschiedenen Formen ist ein Versuch, beyde Grundsätze mit einander zu vereinigen. Durch die ganze Geschichte der Philosophie zieht sich der Kampf zwischen Empirismus und Rationalismus hindurch, dieser Kampf war oft das entscheidende Moment in der Fortbildung der philosophischen Wahrheit, und der wesentliche Character der einzelnen Systeme hängt größtentheils von ihrem Verhältniß zu dem Einen dieser beiden psychologischen Grundprincipien ab. Schon in der ältesten griechischen Philosophie traten diese beiden Grundrichtungen des philosophischen Denkens auseinander: die empiristische war die vorherrschende in der jonischen Schule der Physiker, denn sie erkannte die erfahrungsmäßig erkannte Sinnenwelt als das wahre Seyn an, und suchte für diese nur allgemeine Gesetze; in der eleatischen Schule hingegen kam der rationalistische Grundsatz von der Nichtigkeit der Sinneserkenntniß und der Construction der philosophischen Weltansicht aus bloßen reinen Begriffen sehr bestimmt zur Erscheinung und auch des Pythagoras Zahlenprincipien waren reine Vernunftbegriffe, nach denen er die Weltansicht rationalistisch zu bilden suchte. Noch entschiedener trat der Gegensatz später in Plato und Aristoteles hervor. Plato, der die Erkenntniß des wahren Seyns, das *ovτως ov*, allein aus den reinen angebornen Begriffen der Vernunft ableitete, und der Sinneserkenntniß nur die Erkenntniß des wesenlosen Veränderlichen zuschrieb, wurde der Repräsentant und der Stützpunkt des Rationalismus; Aristoteles dagegen, der zu der Erkenntniß des Allgemeinen erst durch Induction und Abstraction von dem Besondern

fortschritt und allen Gehalt der Erkenntniß aus der Erfahrung ableitete, wurde das Haupt der empirischen Richtung. Plato und Aristoteles wurden nun auf lange Zeit die beyden Anfangspunkte, von denen die ganze folgende Philosophie bis auf die neuere Zeit in den getrennten Richtungen des Rationalismus und des Empirismus auseinander liefen. Nachdem anfangs der platonische Rationalismus in der ideal-religiösen Richtung der neuplatonischen Schule, unterstützt durch den höhern religiösen Geist des christlichen Dogmatismus, eine Zeit lang geherrscht hatte, bemächtigte sich allmählig der aristotelische Empirismus der Oberherrschaft, bis in der Scholastik des Mittelalters der Aristotelismus selbst in einen leeren logischen Rationalismus ausartete. Nur einzelne Mystiker und Schwärmer hielten im Geheimen noch an dem platonischen Rationalismus fest. Als in neuerer Zeit die Philosophie wieder zur Selbständigkeit erwachte, traten auch sogleich diese beyden Richtungen in scharfer Trennung einander gegenüber. Baco von Verulam, indem er die Wissenschaften durch den Grundsatz der Induction zu reformiren suchte, wurde Gründer der empiristischen Schule, die sich durch ihn in England bis auf Locke und Hume herab ausbildete, und aus welcher als entarteter Auswuchs der französische Materialismus im 18ten Jahrhunderte hervorwuchs. Cartesius dagegen, obgleich auch er von einer Thatsache der inneren Erfahrung, dem Denken, ausgieng, entwickelte doch daraus nach bloßen Vernunftbegriffen sein philosophisches System, und wurde so der Anfangspunkt des neuen Rationalismus, der hauptsächlich in Spinoza, Leibnitz und Wolf zur Ausbildung kam. Besonders in dem Streite zwischen Leibnitz und Locke über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse und über die angebornen Ideen kamen die Grundsätze des

Rationalismus und Empirismus in feindliche Berührung. Es scheint in der Eigenthümlichkeit der Volkscharactere begründet zu seyn, daß bey den, dem Aeußerlichen mehr zugewandten Engländern und den mit dem unmittelbar Wahrnehmbaren beschäftigten Franzosen der Empirismus und Materialismus herrschend blieb, während der tiefere, innere und idealere Charakter der Deutschen dem Rationalismus die Oberherrschaft einräumt. Leibnitz's und Wolfs Rationalismus wurde nur wenig berührt durch den von England eingedrungenen flachen Empirismus der deutschen Popularphilosophie. Kant stürzte durch seinen Kriticismus vollständig den englischen Empirismus, wenigstens in Deutschland, ohne jedoch dem Rationalismus sich einseitig hinzugeben. Will man auch diesem kantischen Rationalismus ein empiristisches Element gegenüber stellen, so mag man Jacobi als Repräsentanten des Empirismus ansehen, wiewohl auch in ihm der Grundsatz nur sehr modificirt auftritt. Aus Kant's Lehre hingegen erhob sich mit gewaltiger Uebermacht der Rationalismus in den neueren absolutistischen Identitätssystemen; Reinhold schlug zuerst diese Richtung ein, ihm folgten Fichte, Schelling, Hegel: der letztere hat den Rationalismus am vollständigsten ausgebildet. Diesem einseitigen schroffen Rationalismus, der alle Wahrheit nur aus bloßen Begriffen durch speculative Construction zu schaffen sucht, hat sich fortwährend die mehr empiristische Richtung der kritischen Schule widersetzt. In der letzten Zeit aber ist in der Identitätsschule selbst eine Opposition gegen den leeren und todten Rationalismus zu Gunsten eines merkwürdigen idealen Empirismus erwacht, an deren Spitze das ehemalige Haupt der rationalistischen Identitätslehre, Schelling steht, der über der bloßen negativen Philosophie der bloßen Vernunft eine über die Vernunft erhabene,

auf idealer Wahrnehmung beruhende positive Philosophie der That oder Freiheit fordert. Auch in Frankreich hat von Deutschland her durch Royer-Collards, Cousin's u. a. Bemühungen eine mehr rationalistische philosophische Richtung den bisher unumschränkt herrschend gewesenen Empirismus zu verdrängen angefangen.

Der Sinn, die Wahrnehmung und Erfahrung ist die Erkenntnißquelle des Besondern und Einzelnen, des Individuellen, des Mannichfaltigen, der sinnlichen Eigenschaften, der Thatsachen, des Wirklichen, des Gehaltes in unserer Erkenntniß. Aus der Vernunft, unter Vermittelung des denkenden Verstandes, entspringen uns alle allgemeinen Begriffe und Gesetze der Einheit und Nothwendigkeit, des Wesens und der Ursachen und Gründe, die Formen unserer Erkenntniß; der Empirismus also hat vor dem Rationalismus den größeren Reichthum an Stoff der Erkenntnisse, die anschauliche Lebendigkeit und die Erweiterungsfähigkeit des Erkenntnißkreises voraus. Die ganze unendliche Fülle und der unermeßliche Reichthum der Erscheinungen der Natur und des Menschenlebens, das bunte Spiel der Farben und der wechselnden Gestalten der Körperwelt, wie der lebendige Strom der Thatsachen der Menschengeschichte und die unerschöpfliche Mannichfaltigkeit der geistigen Individualität und ihrer inneren Thätigkeiten eröffnet sich dem Auge der Anschauung; in immer weiteren und weiteren Kreisen dehnt sich das Reich der Sinnenwelt vor dem beobachtenden Blick aus, nie erreicht die forschende Thätigkeit der Erfahrung in Ansehung ihrer Ausdehnung letzte unübersteigliche Gränzen. Der Rationalismus dagegen ist nur auf wenige allgemeine Formeln und Gesetze beschränkt, denen er die ganze Fülle der Erscheinungen unterordnen muß, er schließt sich in einem festen System

von Begriffen ab, in dem er leicht erstarrt und festgebannt erscheint. Wenn die Anschauung die Dinge in ihrer individuellen Lebendigkeit, im Schmucke der Farben, im Kleide der Blätter und Blüthen, in der Hülle von Fleisch und Blut unmittelbar auffaßt, so bleiben dem denkenden Verstande nur die leeren Formen, die luftigen Schemen, die matten Schattenbilder, das todte Knochengerüst der allgemeinen Begriffe und Gesetze, und der Rationalismus erscheint so häufig als leer und todt im Vergleich mit der lebendigen Frische des Empirismus — wie der Dichter sagt: „Grau, Freund, ist alle Theorie, grün des Lebens goldner Baum.“ Aber der Rationalismus hat auf der andern Seite vor dem Empirismus die strengere wissenschaftliche Form, die Consequenz, die allgemeine Uebersicht des Ganzen der Wissenschaft, die Tiefe der Einsicht voraus. Dem Empirismus gehört die Breite und der Umfang, dem Rationalismus die Tiefe in unserer Erkenntniß. Die Erfahrung bleibt immer nur an der Oberfläche der Erscheinungen hängen und dehnt sich auf dieser in's Unendliche aus, nur die Vernunft dringt in das Innere und die Tiefe des Wesens und der Gründe der Dinge. Der Empirismus wird immer nur in besonderen Beobachtungen umherirren, er wird nur Thatsachen zu Thatsachen häufen, ohne sie innerlich verbinden und ordnen zu können; er wird sich in dem Labyrinth der Einzelnheiten leicht verlieren und von der Unermeßlichkeit des rohen ungeordneten Stoffs erdrückt werden. Erst dem Rationalismus kann es durch seine allgemeinen Gesetze und Formen gelingen, die Vielheit und Mannichfaltigkeit der Dinge zur Einheit zu verbinden, zu einem zusammenhängenden Ganzen zu ordnen, und so über die Masse der Erkenntnisse Herr zu werden.

Daraus erklärt es sich hinlänglich, daß der Empirismus meistens die Stimme des gemeinen oder natürlichen Menschenverstandes, den Beifall des großen Haufens für sich hat, der Rationalismus dagegen den der strengeren, höheren Wissenschaft und der höheren gebildeten Lebensansicht. Die Erfahrung ist das unmittelbar Klare und Gewisse, das leicht Begreifliche in unserer Erkenntniß, sie also ist es, an die sich die Denkart des gemeinen Lebens zunächst anschließt: die höheren wissenschaftlichen Ueberzeugungen dagegen sind erst das Werk der künstlichen Ausbildung, die dem gemeinen Verstande nicht unmittelbar einleuchten. Die Erfahrung ist das Frühere in unserer Erkenntniß, die Vernunft mit ihren allgemeinen Gesetzen entwickelt sich erst später: der Mensch empfängt sinnliche Eindrücke von den Gegenständen außer ihm, lange ehe er zu denken anfängt. Schon in der frühesten Kindheit und im Zustand der sinnlichen Rohheit nimmt der Mensch in der sinnlichen Wahrnehmung Vorstellungen von den einzelnen ihn umgebenden Dingen in sich auf; erst allmählig erwacht in ihm die freie selbstthätige Kraft der Erkenntniß, die besonnene, verständige Reflexion, welche die empfangenen sinnlichen Vorstellungen den ursprünglichen Formen der Vernunft unterordnet. Aber die meisten Menschen bleiben auf jener niederen Entwickelungsstufe der bloßen Erfahrung stehen, nur die wenigsten erheben sich zu dem freien Bewußtseyn der ewigen Gesetze der Wahrheit. Natürlich also, daß der große Haufe der Ungebildeten dem Grundsatze des Empirismus ergeben bleibt, und nur wenige höher Gebildete, in denen das Interesse der Wissenschaft erwacht ist, suchen sich durch den Grundsatz des Rationalismus zu einer höheren Weltansicht zu erheben, oder zu einer tieferen Einsicht in das Wesen und den Grund der Dinge

einzudringen. Und so wie die in der niederen Sphäre des Empirismus Befangenen, die Rationalisten oft als müßige Grübler, oder überspannte Schwärmer und Phantasten verschreien, so werden die Rationalisten von ihrem höheren Standpunkt aus die Empiristen als beschränkte und geistlose Köpfe und gemeine Seelen bemitleiden, denen der wissenschaftliche Sinn uud die ideale Richtung ganz abgeht. Der Empirismus also gehört mehr der practischen Ansicht des Lebens, der Rationalismus mehr der theoretischen Ansicht der Wissenschaft. Indessen das Verhältniß des Empirismus zu dem Rationalismus, das sich hier entschieden zu Gunsten des letzteren darstellt, erscheint ganz anders von einem andern Gesichtspunkte aus, nämlich von dem methodologischen. Fragen wir nämlich nur nach dem Ausgangspunkt des Philosophirens, fragen wir, ob das philosophische Denken von der Erfahrung oder der Vernunft, von dem Besonderen und Mannichfaltigen oder von dem Allgemeinen und der Einheit ausgehen solle, so werden wir uns mehr für den Empirismus entscheiden müssen. Der Empirismus, von einzelnen Thatsachen der Erfahrung ausgehend, und von diesen erst allmählig und vorsichtig durch Induction und Abstraction zu allgemeinen Begriffen und Gesetzen fortschreitend und so zuletzt die Principien der Erkenntniß als letzte Resultate des Denkens feststellend, hat hier offenbar die natürliche Entwicklungsweise des menschlichen Bewußtseyns für sich; er ist der Grundsatz des ruhigen, besonnenen, gründlichen Forschens, die Methode der sorglichen Arbeitsamkeit und der Bescheidenheit. Der Rationalismus dagegen stellt sich gleich anfangs auf den Standpunkt der Einheit und Allgemeinheit, er stellt willkührlich und voreilig höchste Principien auf, greift unbesonnen nach den höchsten Resultaten, ohne sie gehörig begründet zu haben: er will genießen,

ohne gearbeitet zu haben, Früchte verzehren, die er sich nicht selbst vorher erworben hat. Der Rationalismus verspricht mehr, er tritt glänzender, anmaßender und entscheidender auf, als der mühselig durch das Einzelne sich emporarbeitende Empirismus, und gewinnt so leicht den unbedachten und bequemen Schüler, der die Anstrengungen des vermittelten Denkens scheut; besonders gefällt er der leichtsinnigen, oberflächlichen Genialität, die in der Philosophie lieber mit witziger Combination und kühnen Hypothesen über die Probleme hinwegeilt, statt sie durch strenge Abstraction und Zergliederung gründlich zu lösen. Aber dieser Rationalismus hält wenig von dem Versprochenen, er ist der Schöpfer jener luftigen Systeme, die eben so leicht zusammenstürzen, als sie aufgebaut sind.

Eben so schwankend und zweideutig erscheint uns das Verhältniß des Empirismus und Rationalismus, wenn wir es aus dem praktischen Gesichtspunkte betrachten. Zunächst muß uns der Empirismus seiner Natur nach als ungläubig und unsittlich, als befangen in der ideenlosen, natürlichen Weltansicht erscheinen, denn die Sinneserkenntniß beschränkt ihn nothwendig auf die Sinnenwelt, die Erfahrung hält ihn an dem Endlichen, Bedingten, Natürlichen allein fest. Alle Begriffe von dem Ewigen und Uebersinnlichen, alle Ideen entspringen nur aus der Vernunft, in dem Rationalismus findet also die religiöse und sittliche Weltansicht ihren Schutz. So wäre also der Empirismus der Vertreter der gemeinen, sinnlichen oder weltlichen Denkart, der Rationalismus wäre der Beschützer der höheren, idealen Richtung des Lebens. Doch auch dieß gilt nicht unbedingt. Denn es giebt auch einen idealen Empirismus, der die höhern religiösen und sittlichen Ueberzeugungen aus einer höheren, geistigen Wahrnehmung oder Erfahrung ableitet, mag diese nun

Glaube oder Gefühl, Ahnung, intellektuelle Anschauung, inneres Licht, Offenbarung oder wie sonst genannt werden; und in so fern kann also gerade der Empirismus, wie Jacobi's Lehre, der Schutz und die Quelle der idealen Weltansicht gegen einen einseitigen Rationalismus werden. Denn es giebt ferner auch einen natürlichen Rationalismus, der seine allgemeinen Begriffe nur auf die Sinnenwelt bezieht, und sich nicht über die endlichen Begriffe und Naturgesetze des Verstandes zu den Ideen des Uebersinnlichen zu erheben vermag. Der ideale Empirismus ist die Quelle des Mysticismus und der Schwärmerei, der natürliche Rationalismus der Schutz des Naturalismus, Atheismus und Fatalismus. Es giebt endlich auch noch einen logischen oder dialektischen Rationalismus, der alles individuelle und lebendige persönliche Daseyn zum todten Begriff erstarren läßt, und zur leeren Allgemeinheit ohne idealen und empirischen Gehalt aushöhlt.

Zu einer sicheren und klaren Beurtheilung des Verhältnisses der beiden entgegenstehenden Systeme werden wir nur dann kommen, wenn wir dasselbe an der Wurzel in der psychischen Natur der menschlichen Erkenntniß betrachten. Aus diesem psychologischen Gesichtspunkt aber leuchtet es uns bald ein, daß beide Systeme für sich einseitig und willkührlich sind, indem jedes nur das Eine der beiden gleich wesentlichen Elemente der menschlichen Erkenntniß, entweder die Receptivität oder die Spontaneität allein für sich festhalten will, und das andere vernichtet. Es ist aber eine völlig ausgemachte und sicher begründete psychologische Thatsache, daß der menschliche Geist, mithin auch die menschliche Erkenntniß weder bloße Empfänglichkeit noch bloße Selbstthätigkeit ist, sondern eine empfängliche oder erregbare Selbstthätigkeit, eine Selbstthätigkeit, die unter den Bedingungen der Erregung

von Außen steht. Sinnliche und vernünftige Erkenntniß sind daher die nothwendigen Erkenntnißelemente, die in jedem vollständigen Erkenntnißact zusammentreffen müssen, ohne deren Zusammentreffen gar keine wirkliche Erkenntniß zu Stande kommen kann. Es ist schon oben, wo wir über das Verhältniß der Erfahrung zu der Speculation sprachen, auseinander gesetzt worden, wie schon in der einfachsten und niedrigsten Erfahrungserkenntniß rationale Elemente unvermeidlich mitwirken, weil in jeder schon Einheit, Form und Gesetz seyn muß, aber eben so läßt sich auch nachweisen, wie selbst die höchsten Vernunfterkenntnisse des Denkens und der Ideen noch empirische Elemente in sich enthalten, und nur unter Bedingungen der sinnlichen Anregung zu Stande kommen können: ich will nur daran erinnern, daß ohne empirischen Gehalt unsere rationalen Erkenntnisse nur leere Formen ohne Realität seyn würden, also keine vollständigen Erkenntnisse wirklichen Seyns. Denn alle Realität kömmt uns aus der Sinnesanschauung, alle Gesetzmäßigkeit aus der Vernunft: Realität aber und Gesetzmäßigkeit oder Gehalt und Form kann nie getrennt seyn, nur beides zusammen gibt uns wirkliche Erkenntniß. Man kann allerdings die eine oder die andere Seite der Erkenntniß für sich zum Gegenstand des Bewußtseyns machen, wie ja eben die Philosophie, nach dem oben aufgestellten Begriff, die besondere Aufgabe hat, sich der rationalen Erkenntnisse für sich bewußt zu werden. Aber sie macht für diesen ihren Erkenntnißgegenstand auch gar nicht den Anspruch, eine volle Erkenntniß des Seyns zu besitzen, sondern sie will nichts als die bloßen Formen und Bedingungen alles möglichen Erkennens darin aufstellen, und besonnene Philosophie ist sich zugleich bewußt, daß sie auch in der Entwickelung dieses Bewußtseyns von den rationalen Formen unserer

Erkenntniß, der Mitwirkung der Erfahrung, nahmentlich der inneren Erfahrung bedarf. Die empirischen und rationalen Erkenntnisse also auseinanderreißen, heißt den innersten Organismus unseres Erkennens zerreißen, heißt das Leben selbst zerschneiden und damit nur die todten Hälften behalten. Schon jede Pflanze, jedes Thier, jeder lebendige Organismus zeigt uns dasselbe Grundverhältniß der Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, des Reizes und der Erregung von Außen und der inneren Kraft und des eigenen Wesens. Ohne Nahrung würde keine wirkliche Entwickelung, kein Stoff, keine Realität seyn, aber ohne innere Form und Kraft des organischen Lebens, keine Verarbeitung, Assimilation des empfangenen Stoffs, keine bestimmte Gestaltung. Weder das Aufnehmen von Nahrungsstoff allein ohne lebensfähigen Keim, noch der lebensfähige Keim allein ohne Nahrungsstoff vermag lebendige, organische Producte hervorzubringen. Wie der Schwamm zwar ernährende Feuchtigkeiten in sich saugt, aber da in ihm keine organische Kraft die Nahrung aufnimmt und verarbeitet, auch nicht Blätter und Blüthen aus sich hervortreiben kann, so würde die Seele, wenn sie nur eine, Eindrücke aufnehmende Empfänglichkeit wäre, nie zu wirklichen Vorstellungen von den Gegenständen kommen; und wie das Saamenkorn, abgesondert von allem erregenden und ernährenden Stoff, von Feuchtigkeit, Erde, Licht und Wärme, ewig ein todtes Korn bleiben wird, so die Seele, wenn sie nur Selbstthätigkeit oder nur Vernunft ohne Empfänglichkeit oder Sinnlichkeit wäre. Treffend und schön hat dieß Bonstetten erläutert, indem er sagt: „die Ideen kommen in uns eben so wenig von äußeren Gegenständen, als die Blumen, die Blüthen und Früchte von der Luft, dem Wasser oder der Sonne herabkommen. Die äußeren Gegenstände überhaupt, in so fern sie mit

den organischen Wesen, es mögen diese Empfindung haben oder nicht, in Berührung kommen, sind nichts als die Erreger des Lebens dieser Wesen, deren Seyn und Thun in ihnen selbst vorbestimmt und gleichsam vorgebildet ist. Bewegung, Gestalt und alle Entwickelung kommen aus dem Keim, welchen man Saamenkorn bei den Pflanzen, bei den fühlenden und denkenden Wesen aber Geist oder Seele (Selbstthätigkeit oder Vernunft) nennt."

Diese psychologisch nachgewiesene Unhaltbarkeit der Grundsätze des Empirismus und Rationalismus in ihrer Absonderung läßt sich nun auch an den Resultaten bewähren, zu denen jeder derselben für sich führt.

Der Empirismus enthält immer nur Erkenntnisse des Besondern und Einzelnen, nie des Allgemeinen, des Mannichfaltigen und Verschiedenen, nie der Einheit, des Zufälligen und Wirklichen, nie des Nothwendigen, der Thatsachen, nie der Gesetze; denn so weit erstreckt sich die Erkenntniß der Sinne, die er für die einzige Erkenntnißquelle hält. Daß nun aber darin die Erkenntniß sich nicht selbst genug seyn könne, kann natürlich auch der Empirismus selbst nicht läugnen: er muß auch Erkenntnisse des Allgemeinen und Nothwendigen, der Einheit und Gesetzmäßigkeit haben, aber er gesteht ihnen keine selbstständige Quelle in der Vernunft zu, sondern er sucht sie aus den Sinneserkenntnissen abzuleiten, zu entwickeln und zu erklären. Eben dieß aber war ein ganz vergebliches Bemühen, und alle Versuche des Empirismus haben sich als vergeblich erwiesen. Es ist bekannt, daß englische Empiristen, Locke und Hume, die Entstehung allgemeiner Begriffe und Gesetze in unserer Erkenntniß aus der Gewohnheit zu erklären suchten. Die Vorstellung von den Causalverbindungen z. B. soll so entstehen, daß wir öfter

aus einer Erscheinung andere hervorgehen sahen, und uns so gewöhnen, sie als nothwendig verbunden zu betrachten. Aber wir nehmen doch nur die Aufeinanderfolge oder das Zugleichseyn mehrerer Erscheinungen wahr, nicht aber den inneren Zusammenhang derselben durch Ursache und Wirkung; also kann auch durch öftere Wiederholung dieses Zusammenseyns nicht die Vorstellung eines nothwendigen Causalzusammenhangs uns angewöhnt werden, da diese Vorstellung auch nicht in den einzelnen Wahrnehmungen enthalten ist: wir sehen oder hören nie den Causalzusammenhang, sondern denken ihn zu den gesehenen oder gehörten Dingen erst hinzu. Auch entsteht uns der Begriff von Ursache überhaupt nicht erst nach ihren einzeln wahrgenommenen Wirkungen, sondern vor und unabhängig von aller Erfahrung behaupten wir: jedes Ding muß seine Ursache haben, auch wenn wir sie nicht kennen. Diese ursprüngliche Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Causalitätsbegriffs läßt sich schlechterdings nicht aus den einzelnen Wahrnehmungen der Sinne erklären. Eben so aber verhält es sich mit allen andern Begriffen von Allgemeinheit und Nothwendigkeit.

Die augenscheinlichste und auch fast allgemein zugestandene Folge des empiristischen Grundsatzes ist die, daß dadurch alle über die sinnliche Wahrnehmung hinausliegenden idealen Erkenntnisse vernichtet werden. Den oben erwähnten idealen Empirismus wollen wir hier noch unberücksichtigt lassen, denn er nennt sich nur durch eine psychologische Fiction eines höheren idealen Sinnes, Empirismus, da es eine Erfahrung, einen Sinn für das Uebersinnliche nicht giebt; er beruht vielmehr nur auf einer Mißdeutung der unmittelbaren Vernunfterkenntniß. Der eigentliche Empirismus hingegen ist allerdings seinem Wesen nach ein Feind aller religiösen und sittlichen

Ueberzeugungen, und führt consequent unvermeidlich zum Materialismus oder Naturalismus. Aber auch im Gebiete der Natur steht der Empirismus gar nicht so fest, als man wohl glauben mag, die Natur ist nicht eine bloße Vielheit von Einzelwesen, eine bloße Reihe von Thatsachen, ein Aggregat zufälliger Erscheinungen: ihr Wesen ist Einheit und Gesetzmäßigkeit, sie ist ein Mannichfaltiges unter nothwendigen Gesetzen. Ist aber der Sinn die einzige Erkenntnißquelle, so giebt es auch nichts als Einzelnes, so löst sich die Natur in eine unendliche Menge von Einzelnheiten auf, so ist sie nichts als ein wüster Haufen, ohne Ordnung, Gesetz und Einheit. Der Empirismus vernichtet also consequent die Naturnothwendigkeit, und damit alle wissenschaftliche Erkenntniß der Natur überhaupt. Er zerstört also jedes wissenschaftliche System überhaupt, das materialistische und naturalistische so gut als jedes andere, und führt so direct dem Skepticismus in die Hände, wie wir dieß an Hume gesehen haben, dessen Skepticismus von dem Empirismus ausgieng.

Am zuverläßigsten pflegt der Empirismus auf die Erkenntniß des Wirklichen oder Realen als die ihm eigenste und sicherste zu pochen. Aber auch darin befindet er sich in einem großen Irrthum. Allerdings, die Erkenntniß alles Wirklichen, Realen, Seyenden wird uns in der Wahrnehmung durch die Sinne zugeführt: aber der reine Begriff der Wirklichkeit, der Realität, des Seyns liegt doch ursprünglich in der Vernunft als s. g. Kategorie. Wie sollte nun aber eine Erkenntniß eines Wirklichen oder Seyenden für uns möglich seyn, wenn nicht der Begriff des Seyns überhaupt schon gegeben wäre? Es ist ein großer Irrthum, daß die Anerkennung einer Realität nur durch die Erfahrung zu Stande

komme, daß dieses uns in der Empfindung von den Dingen selbst zugeführt werde. Läge nicht ursprünglich vor aller Wahrnehmung der Begriff des Seyns in unserer Vernunft, so würden alle Eindrücke der Dinge auf unsere Sinne doch nie die Vorstellung von einem Seyenden hervorzubringen im Stande seyn. Ohne diese Beziehung auf einen ursprünglichen Begriff des Seyns, würden unsere Wahrnehmungen sich in Nichts von leeren Einbildungen und Wahngebilden ohne Wirklichkeit unterscheiden, unsere Erkenntniß würde zu einem Spiel mit Bildern gemacht, denen keine Realität zukäme. Es ist eben so irrig, den Begriff des Seyns selbst aus der Erfahrung in die Seele einfliessen zu lassen, als umgekehrt mit unseren neuern Dialektikern aus dem Begriff des Seyns allein alles Seyende herausconstruiren zu wollen. Das Seyende wird uns in der Erfahrung gegeben, aber das Seyn gehört der Vernunft. Also auch dieser letzte Zufluchtsort und Haltpunkt des Empirismus, die Erkenntniß der Realität, schwindet dahin, sobald man ihn scharf von allen rationalen Elementen absondert.

Zwey fehlerhafte psychologische Beobachtungen sind es, auf denen der Grundsatz des Empirismus ruht. Die erste ist die Verwechslung des Anfangs unserer Erkenntniß mit dem metaphysischen Grund derselben. Der Anfang unserer Erkenntniß ist allerdings ganz empirisch. Nicht allein so, daß die Empirie im Ganzen, wie bemerkt wurde, früher zur Entwickelung kömmt, als die Speculation, sondern auch, daß jeder rationalen Erkenntniß nothwendig erst sinnliche Wahrnehmungen vorausgegangen seyn müssen, durch die jene angeregt werden. Darum aber ist doch die Sinneserkenntniß nicht der Grund der Gültigkeit oder die Quelle der Vernunfterkenntniß, obgleich sie allerdings ihrer zeitlichen Entwickelung nach

Bedingung ihres Daseyns ist. Die andere unrichtige Beobachtung ist die Verwechslung des Gehaltes unserer Erkenntniß mit der Erkenntniß überhaupt. Psychologische Thatsache ist es, daß die Sinneswahrnehmung einzig Quelle unserer Erkenntniß in Ansehung ihres Gehaltes ist, daß es also keine andern Dinge oder Realitäten für unsere Erkenntniß geben kann, als die sinnlich wahrgenommenen. Aber der Gehalt ist nicht die ganze Erkenntniß, und alle Form derselben hat, wie wir sahen, ihren Ursprung in der Vernunft.

Doch wir haben bei dem jetzigen Stand der Philosophie überhaupt weniger der Beschränktheit des Empirismus als den Ausschweifungen und Anmaßungen des Rationalismus entgegen zu treten Ursache. Die ganze neuere s. g. speculative Richtung der Philosophie, welche gegenwärtig das große Wort führt, ist rationalistisch: sie versucht aus bloßen Vernunftbegriffen ein System des absoluten Wissens aufzuführen. Das gemeinsame Ziel, nach dem sie seit Reinholds und Fichte's Abfall von der kritischen Methode in immer neuen Wendungen ringt, ist, aus Einem Vernunftbegriff, ganz unabhängig von aller Erfahrung, das Ganze unseres Wissens mit seinem ganzen concreten Inhalt bloß rein speculativ abzuleiten, zu construiren, zu differentiiren, herauszuspinnen.

Aus den bisherigen Erörterungen ist uns aber schon klar, daß der Rationalismus in die entgegengesetzten Fehler fällt als der Empirismus. Seine reine Vernunft oder reines Denken läßt ihn immer nur Allgemeinheit, Nothwendigkeit, Einheit erkennen, aber nie Besonderes, Mannichfaltiges, Thatsachen. So bleiben dem Rationalismus nur allgemeine Gesetze und Formen, bloße Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnissen, aber kein Gehalt, keine wirkliche Erkenntniß, die nur aus der

Erfahrung kommen können. Schon früher ist gegen die Systeme des Pantheismus und der Identität gezeigt worden, daß es für den menschlichen Verstand schlechterdings unmöglich sey, das Mannichfaltige aus der Einheit, das Besondere aus dem Allgemeinen, die Thatsache aus den Gesetzen abzuleiten und hervorzubringen, daß es also auch ganz unausführbar sey, aus der bloßen Einheit, aus irgend einem Vernunftprincip allein, den concreten Inhalt des Wissens hervorzubringen oder ein System der Wissenschaft zu erzeugen. Den psychologischen Grund dafür haben wir bereits darin nachgewiesen, daß beyde Erkenntnißarten in verschiedenen psychischen Quellen, die Eine in dem Sinn, die andere in der Vernunft, ihren Ursprung haben. Wir können dieß aber auch sehr klar logisch darthun.

Die logische Form der Ableitung des Einen aus dem Andern ist der Beweis. Das Beweisen geschieht aber durch Schlüsse. Nun ist aber aus der Form des Schlusses schon klar, daß sich bloß aus einem Allgemeinen gar nichts beweisen läßt, weil kein Vernunftschluß daraus möglich ist. Zu einem Vernunftschluß gehört 1) ein allgemeines Urtheil als Obersatz, 2) ein besonderes Urtheil, welches einen besonderen Fall dem allgemeinen Gesetz unterordnet, als Untersatz und erst daraus geht 3) der Schlußsatz hervor: Man sieht also, es müssen immer schon zwey Sätze gegeben seyn, ehe ein dritter gefolgert werden kann. Folglich ist es schon darum unmöglich, nur aus Einem Princip ein ganzes System abzuleiten: aus Einem Princip läßt sich keinen Schritt vorwärts kommen, man braucht erst noch ein zweytes. Ferner sehen wir daraus, dieser zweyte Satz, der Untersatz, darf nicht wieder nur ein allgemeines Gesetz seyn, also nicht eine Vernunfterkenntniß, sondern ein

besonderer Fall: also eine empirische oder anschauliche Erkenntniß. Wenn ich z. B. als oberstes Princip der Rechtslehre das allgemeine Urtheil aufstelle: alle Rechtsbestimmungen hängen ab von der Gleichheit der absoluten Menschenwürde, so werde ich aus diesem Princip nicht einen Schritt weiter gehen können in der Entwickelung der einzelnen Rechtsbestimmungen, wenn ich nicht in besonderen Urtheilen als Untersätze die wirklichen gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen dem allgemeinen Gesetz unterordne. Zu jedem vollständigen Vernunftschluß gehört also eine rationale Erkenntniß als Obersatz, und eine empirische Erkenntniß als Untersatz; und wie dem Empirismus allein die Obersätze, d. h. die allgemeinen Gesetze, die Principien fehlen, so fehlen dem Rationalismus für sich die Untersätze, d. i. die besondern Fälle der Anwendung der allgemeinen Gesetze, die Thatsachen, das Wirkliche.

Hegel und die neuere speculative Schule überhaupt glaubt sich freilich von diesen Fesseln der Logik befreit zu haben, indem sie an die Stelle der Form des Beweises die der dialektischen Entwickelung des Gedankens setzt, nach welcher der allgemeine Begriff sich selbst, ohne empirische Hülfe, frey seinen concreten Inhalt schaffen soll. Allein dieß ist eine psychologisch und logisch gleich nichtige und falsche Ansicht. Aus dem Allgemeinen kömmt nie durch bloß logische Entwickelung das Besondere hervor und es giebt kein psychisches Vermögen in dem menschlichen Geiste, welches das Allgemeine zugleich mit dem Besondern zu erfassen vermöchte. Die rein dialektische Entwickelung des Besondern aus dem Allgemeinen soll nach Hegel so geschehen, daß der allgemeine Begriff sich sein Gegentheil, sein Andersseyn entgegensetzt durch logische Negation, diesen Gegensatz aber dann wieder in die

Einheit des höheren Begriffs aufhebt. In diesem Andersseyn soll sich der Begriff seinen Inhalt schaffen. Allein es ist schwer zu begreifen, wie eine logische Entgegensetzung einen Uebergang aus dem Allgemeinen in das Besondere bewirken soll, da das Entgegengesetzte, die logische Negation immer noch eben so leer abstract ist, als die Position. Es ist überhaupt nicht zu begreifen, wie der Begriff bloß durch sich selbst, ganz abgesehen von einem (einzelnen also empirischen) denkenden Subjekt zur Selbstbewegung komme, wie er dazu komme, sich in seine logischen Momente aufzulösen und zur höheren Einheit fortzuschreiten. Lassen wir sich darüber einen Mann aussprechen, der, früher ähnlichen Verirrungen des Rationalismus hingegeben, nun als gewichtiger Streiter dagegen aufgetreten ist. Schelling *) sagt: „die logische Selbstbewegung des Begriffs (und welches Begriffs?) hielt so lange vor, als das System innerhalb des bloß logischen fortgieng, so wie es den schweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hat, reißt der Faden der dialektischen Bewegung gänzlich ab; eine zweyte Hypothese wird nöthig, nämlich daß es der Idee, man weiß nicht warum? wenn es nicht ist um die Langeweile ihres bloß logischen Seyns zu unterbrechen, beygeht oder einfällt, sich in ihre Momente auseinanderfallen zu lassen, womit die Natur entstehen soll. Die erste Voraussetzung der angeblich nichts voraussetzenden Philosophie war, daß der reine logische Begriff als solcher die Eigenschaft oder Natur hat, von selbst (denn die Subjektivität des Philosophirenden sollte ganz ausgeschlossen seyn) in sein Gegentheil umzuschlagen (sich gleichsam überzustürzen), um dann wieder in sich selbst zurückzuschlagen; was man von einem Lebendigen,

*) Vorr. zu Cousin a. a. O. S. XIV.

Wirklichen denken, von dem bloßen Begriff aber weder denken noch imaginiren, sondern nur eben sagen kann. Das Abbrechen der Idee, d. h. des vollendeten Begriffs von sich selbst war eine zweyte Fiction, denn dieser Uebergang (zur Natur) ist nicht mehr ein dialektischer, sondern ein anderer, für den es schwer seyn möchte, einen Namen zu finden; für den es in einem rein rationalen System keine Kategorie giebt, und für den auch der Erfinder selbst in seinem System keine Kategorie hat. Dieser Versuch, mit Begriffen einer schon weit entwickelten Realphilosophie, auf den Standpunkt der Scholastik zurückzugehen, und die Metaphysik mit einem rein rationalen, alles Empirische ausschließenden Begriff anzufangen — wiewohl selbst dieser nicht gefunden oder richtig erkannt war und das vorn abgewiesene Empirische durch die Hinterthür des Anders = oder sich = untreu = Werdens der Idee wieder eingeführt wurde — diese Episode in der Geschichte der neueren Philosophie also, wenn sie nicht gedient hat, dieselben weiter zu entwickeln, hat wenigstens gedient, auf's neue zu zeigen, daß es unmöglich ist, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen.“ Was aber hier von dem Uebergang des Hegelschen Begriffs zum Wirklichen bemerkt wurde, das gilt auch von anderen rationalistischen Principien. So wenig es begreiflich ist, wie der abstracte Begriff in sein Andersseyn übergehen könne, so wenig begreift man, wie das absolute Ich Fichte's dazu komme, sich selbst die Schranken des Nicht=Ich zu setzen, oder wie die absolute Identität des Idealen und Realen Schellings sich in ihre Pole differenziren könne. Denn die Einheit bleibt eben immer Einheit und die Leerheit bleibt Leerheit, wie man es auch wende und drehe.

Das Ziel des Rationalismus, das Ganze unseres

Wissens als ein vollendetes System durch bloße Ableitung aus Einem Princip zu construiren, oder alles mannichfaltige Daseyn als eine vollendete Einheit, alles Bedingte als Unbedingtes, Absolutes zu erkennen, ist der Natur der menschlichen Erkenntniß zuwider. Die Unausführbarkeit dieses ganzen Unternehmens liegt augenscheinlich in der evidenten psychologischen Thatsache, daß unsere Vernunft eine beschränkte, endliche, sinnlich bedingte Vernunft ist. Denn daraus ergiebt sich, daß wir die Principien der Einheit nicht unmittelbar constitutiv auf das Besondere unseres Wissens anwenden dürfen, sondern daß wir immer nur regulative Principien aus der Vernunft aufstellen, die ihren Gehalt der Anwendung außerhalb der Vernunft aus der Erfahrung empfangen. Die rationalistische Philosophie seit Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel hat sich vergebens abgemüht, irgend Ein Princip, Einen Begriff oder Einen Satz, Eine Formel ausfindig zu machen, aus der sich dann alles Wissen ohne Weiteres nur ableiten lasse. Allerdings sind wir durch unsere Vernunft, als Selbstthätigkeit, berechtigt, höchste Principien der Einheit alles Mannichfaltigen aufzustellen und vorauszusetzen, daß das wirkliche Seyn diesen Gesetzen der Einheit gemäß sey, aber darum dürfen wir doch noch keineswegs auch voraussetzen, daß wir alles Daseyn dieser Einheit gemäß wirklich zu erkennen vermögen. Wir sind freilich durch unsere, über die Sinnlichkeit erhobene Vernunft im Stande, die höchsten Begriffe alles Seyns auszusprechen, mag man nun das reine Ich, oder die Identität des Idealen und Realen, das Absolute, das reine Seyn, die absolute Idee oder endlich Gott, oder welchen Begriff sonst an die Spitze alles Seyns stellen. Aber diese und andere Begriffe oder Sätze sind für die Entwickelung des Systems unseres Wissens gar

nicht unmittelbar brauchbar. In Gott, in dem Absoluten, in dem reinen Seyn ꝛc. ist allerdings objektiv der Grund, das Wesen alles einzelnen Daseyns, aber wir erkennen doch nicht alles Einzelne als Göttliches, Absolutes ꝛc. Wir streben zwar unaufhörlich, alles unser einzelnes Daseyn solchen höchsten Vernunftprincipien unterzuordnen, und diese müssen uns daher für die wissenschaftliche Gestaltung unserer Erkenntniß als regulative Principien dienen; da aber aller Gehalt der Erkenntniß uns von Außen durch die Erfahrung zugeführt wird, so bleibt dieser immer beschränkt und mangelhaft und erfüllt nie vollständig die Formen der Vernunft oder die Principien unseres Wissens.

So bleibt uns also auch für diese subjektiven Principien ein Dualismus stehen: wir lernen so den tiefen Grund des Dualismus unseres Wissens in dem innersten Wesen des menschlichen Geistes kennen. Es gilt also als unabweisliche Aufgabe für die Philosophie, den Rationalismus mit dem Empirismus zu vereinigen, und somit das Besondere und das Allgemeine, die Mannichfaltigkeit und die Einheit, die Wirklichkeit und die Gesetzmäßigkeit als gleich wesentliche Elemente unseres Wissens anzuerkennen.

Zwölfte Vorlesung.

Die Systeme.

(Schluß.)

Der Sensualismus, die Reflexionsphilosophie, die Gefühlsphilosophie, die mystische Speculation.

Die Erörterungen der letzten Vorlesung führten uns zu dem Resultate, daß weder der Empirismus noch der Rationalismus für sich allein als höchstes subjektives Princip der Philosophie bestehen könne, sondern daß beyde Grundsätze als gleich wesentliche Elemente des vollständigen Wissens anerkannt werden müssen, daß also jedes gesunde und wahre philosophische System immer rationaler Empirismus oder empirischer Rationalismus zugleich seyn müsse. Wie diese Vereinigung der beyden Grundsätze zu bewerkstelligen sey, in welches Verhältniß sie zu einander zu stellen seyen, darüber kann uns nur eine vollständige psychologische Theorie der Vernunft belehren. Wir werden in den folgenden Vorlesungen, wo wir von den philosophischen Methoden und insbesondere von dem Gegensatz der dogmatischen und kritischen Methode zu sprechen haben, das Nöthige darüber, so weit es unserem gegenwärtigen Zwecke angemessen ist, erläutern. Ehe wir jedoch dazu weiter schreiten, wird es nöthig seyn, noch einige Zeit bey dem Verhältniß des Empirismus

und Rationalismus zu verweilen, um noch einige besondere Richtungen des philosophischen Denkens, in denen sich dieser Gegensatz äußert, und einige Modificationen und besondere Bestimmungen, in denen diese Grundsätze auftreten, näher in das Auge zu fassen.

Eine der wichtigsten Streitfragen in der Philosophie, die auch in unseren Tagen, besonders zwischen Hegel und seinen Gegnern, wieder zu lebhafter Erörterung gekommen ist, ist die über das Verhältniß des Besonderen zu dem Allgemeinen oder des Concreten zu dem Abstracten in unserer Erkenntniß. *) Alle Wahrheit der menschlichen Erkenntniß ruht nach der Ansicht Einiger allein in den allgemeinen Begriffen und Gesetzen, alles Besondere ist nur vorübergehendes Moment oder Erscheinung des wahren Wesens: dagegen behaupten Andere, daß alle Realität allein in dem Einzelnen, Individuellen enthalten sey, und weisen alle abstracte Vorstellungen als leere Luftgebilde ganz von sich ab. Das oben dargestellte Verhältniß zwischen Empirismus und Rationalismus belehrt uns nun aber leicht, daß beyde Ansichten nur einseitige Richtungen seyen, und daß es auch hier Aufgabe der gesunden Philosophie sey, beyden ihre Rechte zuzugestehen und sie miteinander zu vereinigen als gleich unentbehrliche Bestandtheile. Wir sehen nämlich, daß das Besondere, Einzelne, Individuelle nur eine Frucht des Empirismus ist, das Allgemeine dem Rationalismus angehört. Die vollendete Ausbildung unserer Erkenntniß wird daher nur dann erreicht werden, wenn das Allgemeine nur in steter genauer Beziehung auf das

*) Man vergleiche darüber im Allgemeinen die treffliche Abhandlung Ancillon's, in der Schrift: zur Vermittlung der Extreme, Th. 2, S. 237. fgg.

Besondere gehalten wird, ohne sich je in leere Abstractionen zu verlieren, das Besondere aber auf der andern Seite von den allgemeinen Begriffen die wissenschaftliche Einheit, Ordnung und Haltung empfängt, ohne dem höheren Bewußtseyn des abstrahirenden Verstandes sich spröde zu widersetzen und dadurch einer todten Anhäufung verworrener Einzelnheiten zu unterliegen. Beyde Abwege hat die Philosophie gleich sorgfältig zu vermeiden, beyde aber sind in der Wirklichkeit die fruchtbarsten Quellen der verderblichsten Verirrungen der Philosophie geworden. Wir werden das Verhältniß beyder Elemente dadurch am schärfsten bezeichnen können, daß wir sagen: in dem Besonderen erkennen wir das Wirkliche, in dem Allgemeinen das Vernünftige oder Gesetzmäßige. Weder eine Wirklichkeit ohne Vernünftigkeit, noch eine Vernünftigkeit ohne Wirklichkeit kann aber dem Ideal unserer Erkenntniß entsprechen. Beyde müssen vereinigt werden in unserer Erkenntniß, ohne daß wir jedoch mit Hegel, beyde für identisch erklären dürfen.

Hierher gehört auch die Frage, die schon bey den Scholastikern zwischen den Nominalisten und Realisten zur Verhandlung kam, ob den allgemeinen Begriffen Realität zukomme oder nicht. Diese Frage hat auch für unsere Tage eine neue Bedeutung gewonnen, denn unsere neuere speculative Philosophie, welche zu den äußersten Höhen der Abstraction aufgestiegen ist, hat den Boden der Wirklichkeit fast ganz verloren, und besteht nur aus Combinationen allgemeiner Begriffe, die ein ganz leeres, bedeutungsloses Spiel heißen müßten, wenn man nicht dem Allgemeinen für sich eine von dem Besonderen und Individuellen ganz unabhängige Realität zuschreiben darf. Und dieß geschieht auch in den Systemen dieser neuesten Speculation. Nach Hegel ist das

Allgemeine für sich schon das Wahre, das Wirkliche; der bloße allgemeine leere Begriff des reinen Seyns ist ihm die Quelle alles Daseyns, aller Realität, die Enwickelung des bloßen Gedankens oder die s. g. dialektische Bewegung des Begriffs ist ihm die Manifestation des Seyns. So gelten ihm immer bloß logische Verhältnisse wie reelle, und die Logik, als System der reinen (d. i. abstracten, leeren, allgemeinen) Gedanken ist ihm die absolute Wahrheit selbst, der Inhalt der Logik ist die Darstellung Gottes (der höchsten Realität) selbst. So geht dann auch diese Alleinherrschaft des Allgemeinen durch das Einzelne hindurch. Nur der allgemeine Geist ist der wahre, wirkliche Geist, alle einzelnen individuellen Geister sind nur vorüberschwindende Momente, nur wechselnde Erscheinungen an dem allgemeinen, absoluten Geist, und es giebt daher auch nach dieser Lehre weder einen persönlichen, einzelnen Gott —, er ist nur die allgemeine Idee — noch eine Unsterblichkeit der Individuen, die Hegelsche Unsterblichkeit besteht nur in einer Auflösung der einzelnen Geister in den allgemeinen Geist.

Wir müssen diese Ansichten als einen gefährlichen Auswuchs des einseitigen Rationalismus auf das Nachdrücklichste abweisen. Allerdings dürfen wir auch dem einseitigen Empirismus nicht Recht geben, der den abstracten Vorstellungen überhaupt alle Realität abspricht, der sie nur als bedeutungslose Spiele und leere Hirngespinste ansieht und sie ganz aus der menschlichen Erkenntniß ausschließen mill. Sie haben allerdings auch Realität, aber nur in und durch ihre Beziehung auf das Einzelne, durchaus aber nicht für sich unabhängig von dem Einzelnen. Dieß leuchtet aus der Entstehung der abstracten Vorstellungen ein. Wir gehen dabey immer von den einzelnen Dingen aus, wir sondern das, was

den einzelnen Dingen gemeinsam ist, von ihren Unterschieden ab, und fassen dieses Gemeinsame für sich in das Bewußtseyn. Aus den einzelnen Bäumen, Thieren, Menschen sondern wir die Unterschiede der verschiedenen Bäume, Thiere, Menschen ab, und heben nur das, worin alle Bäume, Thiere, Menschen zusammentreffen, als allgemeine Begriffe des Baums, Thieres, Menschen in das Bewußtseyn hervor. Hier ist nun einestheils offenbar, daß diese abstracten Begriffe: Baum, Thier, Mensch, Realität haben müssen, denn sie sind ja aus wirklichen Dingen gebildet, sie sind aus Eigenschaften zusammengesetzt, die wirklich an wirklichen Wesen existiren; gewiß also sind es nicht ganz leere Gedankenspiele, die gar keine Bedeutung für die Erkenntniß des Wirklichen hätten, wie der falsche Empirismus wähnt. Aber eben so klar ergiebt sich auch daraus, daß den abstracten Vorstellungen schlechterdings keine andere Realität zugestanden werden dürfe, als diejenige der einzelnen Dinge, aus denen sie gebildet sind, also gar keine in ihrer Unabhängigkeit von dem Einzelnen. Die Realität der allgemeinen Begriffe wird daher in dem Grade stärker und schwächer, als sie mit den einzelnen Dingen in näherer oder entfernterer Beziehung stehen. Je höher wir daher in der Abstraction aufsteigen, je allgemeiner die Begriffe sind, desto mehr streifen wir das Wirkliche von ihnen ab, desto leerer werden sie, bis der allgemeinste Begriff, der des Seyns überhaupt, oder des reinen Seyns, in welchem von allem besonderen Seyn abstrahirt ist, mit dem Nichts zusammenfällt. Je mehr also eine Philosophie sich nur in diesen höchsten Abstractionen bewegt, desto mehr läuft sie Gefahr, sich von aller Realität abzusondern, und in leere Gaukelspiele mit bloßen Schattenbildern zu verlieren, desto größer ist das Bedürfniß,

von dieser luftigen Höhe der künstlichen Abstraction wieder in die Wirklichkeit der individuellen Wesen zurückzukehren, oder sich wenigstens in fortwährender enger Beziehung zu der Wirklichkeit der Erfahrung zu erhalten. Aber nicht darin, daß man den allgemeinen Vorstellungen überhaupt eine Realität zugesteht — denn diese kömmt ihnen, vermöge ihrer Entstehung aus der Einzelheit mit vollem Rechte zu, ja diese bleibt selbst jener höchsten Abstraction des reinen Seyns, in so fern sie aus dem einzelnen Seyenden abstrahirt wurde, mithin an dem Seyenden als Wirkliches vorkömmt — sondern nur darin liegt der Irrthum, daß man diesen allgemeinen Begriffen eine andere Realität zuschreibt, als dem Einzelnen, daß man ihnen eine von dem Einzelnen unabhängige Realität verleiht, ja daß man diese Realität gerade nur ihnen zugesteht und den einzelnen Dingen dagegen abspricht.

So klar dieser Irrthum hier aus dem psychologischen Ursprung der Abstraction einleuchtet, so klar läßt er sich auch logisch darthun. Es ist nämlich etwas ganz Widersinniges oder logisch Unmögliches, ein Allgemeines sich unabhängig von dem Besonderen unter ihm als wirklich, als existirend zu denken. Das logische Wesen des Allgemeinen besteht eben darin, verschiedenes Besonderes unter sich zu begreifen. Wir müßten uns also eine Existenz denken, die verschiedene sich widersprechende Eigenschaften zugleich an sich hätte. Der Begriff der Pflanze z. B. begreift alle verschiedenen Arten der Pflanzen: Bäume, Sträucher, Stauden ꝛc. oder alle Classen des botanischen Systems unter sich. Wie ist es nun möglich, sich die Existenz eines Wesens zu denken, das zugleich Baum, Strauch, Staude ꝛc. wäre, oder dessen Blüthen zugleich drey, vier, fünf ꝛc. Staubfäden hätte? Eben so

müßte man sich ein Thier als wirklich denken, das zugleich Säugethier, Vogel, Fisch, Insect ꝛc. wäre, denn alle diese Classen begreift der Begriff Thier in sich. So ist es also auch baarer logischer Unsinn, sich, unabhängig von den einzelnen Menschen, den Begriff Mensch als wirklich existirend zu denken. Es müßte dieß ein Wesen seyn, das zugleich weiß, schwarz, braun ꝛc., das zugleich jung und alt, männlich und weiblich, gebildet und ungebildet ꝛc. wäre. Diese logische Widersinnigkeit tritt daher am vollständigsten in der höchsten Abstraction des Seyns auf, denn da unter diesem alle Verschiedenheiten des Daseyns begriffen sind, so müßte es ein Wesen seyn, das alle Eigenschaften zugleich hätte, also auch alle widersprechende, ein Seyn, das zugleich endlich und unendlich, materiell und immateriell, nothwendig und frey ꝛc. wäre, also ein vollständiges, handgreifliches Unding. Wollte man aber diese Widersprüche dadurch vermeiden, daß man in dem allgemeinen Begriff nicht die besonderen Dinge zusammenfaßte, sondern sie von ihm ausschiede, und nur diesen davon ausgeschiedenen Allgemeine Realität zuschriebe, so behielte man nichts als eine bloße Negation übrig, man müßte also einer Negation Realität zuschreiben. Eine Pflanze, die weder Baum noch Strauch ꝛc., noch Alles dieses zusammen wäre, die weder eine der Classen noch alle zusammen wäre, wäre eben gar nichts. Der Mensch, der weder männlich noch weiblich, weder gebildet noch ungebildet, der keine der Menschenracen, noch auch alle zusammen wäre, wäre ebenfalls gar nichts. Und so ist das Seyn, das weder ein irgendwie bestimmtes Seyn noch der Inbegriff alles bestimmten Seyns ist, ganz Eins mit dem Nichts. In keinem Falle hat es einen verständigen Sinn, sich das Allgemeine unabhängig von dem Besondern als existirend zu denken.

Dieses psychologische und logische Unding aber, dieses hypostasirte Allgemeine ist es, das in allen unseren neueren überschwenglichen Systemen der s. g. speculativen Schule die große Rolle spielt, dieses existenzlose, nebelhafte Gespenst ist es, das hier seinen Spuk treibt und die Philosophie zum leeren Formalismus und farblosen Schattenspiel macht. Auf dieser Hypostasirung der allgemeinen Begriffe beruht nahmentlich das ganze dialektische Gaukelspiel des Hegel'schen Systems. Die Logik hat bey ihm sich der Stelle der Metaphysik bemächtigt, der Begriff schafft selbst alles Seyn, oder er ist vielmehr selbst das Seyn. Sein reines Seyn ist nichts als eine leere Categorie, eine ausgehöhlte Schaale, von allem Seyenden, allem Einzelnen abgelöst. Aus diesem leeren allgemeinen Seyn wird sich nie das volle, besondere Seyn, das Seyende oder Wirkliche herausbringen lassen, mag man auch die höchste dialektische Kunst anwenden; es bleibt ewig das leere Nichts. Aller concrete Inhalt, den sich der abstracte Begriff durch seine dialektische Selbst-Bewegung giebt, besteht doch wieder nur aus logischen Wendungen, also wieder nur aus einer Reihe von Allgemeinheiten ohne wirklichen Gehalt, einer Reihe von Nichtsen. Gott selbst ist nichts als die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit für sich, die Schöpfung ist der logische Proceß der Zersetzung der Idee in ihre Momente, die Natur ist das Andersseyn der Idee, also wieder nur eine logische Negation, der Geist, das an und für sich seyn der Idee, die Rückkehr des logischen Gegensatzes in die Einheit; die einzelnen Geister sind nur einzelne logische Momente der Entwicklung des allgemeinen Geistes, die Menschen Momente der Menschheit ꝛc., endlich die ganze Welt ein nothwendiger dialektischer Proceß der Entwickelung des Begriffs. So bietet uns diese Philosophie einen

Gott ohne Persönlichkeit und Freiheit, eine Schöpfung ohne freie That, eine Natur ohne einzelne wirkliche Wesen, einen Geist ohne Selbstbestimmung und ohne individuelle Geister, eine Menschheit ohne Menschen, kurz eine Welt leerer logischer Schatten, ein hohles, todtes Nichts.

Es wird hier die passendste Stelle seyn, um uns über den bekannten Satz Hegels: „was wirklich ist, das ist vernünftig, und, was vernünftig ist, das ist wirklich," auszusprechen. Auch er nämlich findet in dem Verhältniß des Besondern zum Allgemeinen, mithin auch des Empirismus zu dem Rationalismus seine Beurtheilung. Wir fanden oben: das Wirkliche erkennen wir nur in dem Besonderen, das Vernünftige (d. h. das Gesetzmäßige, die Einheit und das Wesen) in dem Allgemeinen. Folglich sind beyde ihrer Erkenntnißquelle nach ursprünglich geschieden: das Wirkliche geht aus der Sinneserkenntniß oder Erfahrung hervor, das Vernünftige aus der Vernunft und dem denkenden Verstande. Wenn nun Hegel das Wirkliche und Vernünftige als identisch setzt, so muß er damit eine Erkenntnißweise voraussetzen, in der das Besondere und Allgemeine oder das Empirische und Rationelle als Eins erkannt wird, und dieß könnte nur eine absolute Vernunft seyn; wie denn Hegel auch wirklich bekanntlich ein absolutes Wissen behauptet. Ist hingegen die menschliche Vernunft eine endliche, sinnlich bedingte Vernunft, so ist darin auch die Trennung des Wirklichen und Vernünftigen nothwendig gegeben. Und wenn es auch einer solchen endlichen Vernunft als Ideal der vollkommenen Erkenntniß gelten muß, das Wirkliche immer auch zugleich als Vernünftiges, d. i. das Einzelne, Empirische, als bestimmt durch vernünftige Gesetze und durch die Einheit und umgekehrt das Vernünftige als Wirkliches, die allgemeinen Gesetze oder

Formen der Einheit als erfüllt durch die Thatsachen und die Mannichfaltigkeit zu erkennen, so kann sie doch dieses Ideal, eben ihrer endlichen Bedingtheit wegen, nie vollständig realisiren, es bleibt immer ein Zwiespalt zwischen dem Wirklichen und Vernünftigen, den einzelnen Thatsachen und den allgemeinen Gesetzen stehen.

Es ist bekannt, wie dieser Satz seinem Urheber oft den Vorwurf zugezogen hat, daß er durch denselben alle Thorheiten und Schlechtigkeiten der gemeinen Wirklichkeit in Schutz nehme und den Zweck der Philosophie nur auf die Rechtfertigung aller bestehenden Zustände in Staat und Kirche beschränke. Gegen solchen Vorwurf haben die Beschützer dieses Grundsatzes sich damit vertheidigt, daß eine so triviale Bedeutung nicht in dem Sinn des großen Denkers gelegen haben könne, daß er eine ganz andere Wirklichkeit gemeint habe, als die sinnlich vernehmbare der einzelnen Erscheinungen, die er ja immer als nichtiges Scheinwesen angesehen, und als die „schlechte Wirklichkeit“ von der wahren und höheren unterschieden habe. Seine Wirklichkeit ist vielmehr der Begriff, die Idee, das Wesen der Dinge, was nicht wahrgenommen und erfahren, sondern nur denkend erkannt werden kann, es ist das Seyn an sich, das *οντως ον*. So müssen wir uns freilich gefallen lassen, unter dem Wirklichen etwas ganz Anderes zu verstehen, als die ganze Welt darunter versteht. Aber aus der Einen Trivialität, die dadurch vermieden werden soll, fällt der Satz dadurch in eine andere, eben so große, nämlich in eine leere Tautologie. Jenes Höhere oder Tiefere Wirkliche, der Begriff, die Idee, das Wesen der Erscheinungen oder das Seyn an sich ist selbst gar nichts Anderes, als eben das Vernünftige, das Gesetzmäßige, es ist nur das Seyn, so wie es die Vernunft denkt, nicht wie es der Erfahrung erscheint,

der Satz erhält also eigentlich die Bedeutung der leeren Tautologie: dasjenige Wirkliche oder Erscheinende, was vernünftig ist, oder dasjenige, was an dem Erscheinenden wirklich, d. i. vernünftig ist, das ist vernünftig. Die Begriffe des Wirklichen und Vernünftigen werden so Wechselbegriffe, und man sieht gar nicht ein, wie der leere tautologische Satz mit so großer Wichtigkeit ausgesprochen werden konnte, als ob auf ihm das ganze System beruhte. Zugleich aber wird auch das Wirkliche durch diese Deutung seines wahren Gehaltes und Bodens in dem Einzelnen und Vernehmbaren beraubt und in jene leere Allgemeinheit der abstracten Vernünftigkeit hinaufgeschraubt, die wir so eben als Grundcharacter der Hegel'schen Lehre nachwiesen. Sehen wir indessen näher zu, wie dieser Grundsatz bey Hegel seine Anwendung findet, so merken wir doch bald, daß jene verächtlich verstoßene empirische oder schlechte Wirklichkeit doch immer hinter der Maske der höheren hervorschaut. Der Grundsatz wurde von Hegel in dieser Form zuerst in der Vorrede zu seinem Naturrecht ausgesprochen und zwar hier in der Beziehung, daß der Philosophie nicht zukomme, Ideale der Rechts = und Staatsverfassungen rein aus sich selbst aufzustellen und danach den Werth des Bestehenden zu messen, sondern daß sie nur die Aufgabe habe, die bestehenden rechtlichen und politischen Zustände als vernünftige zu erkennen. Daran knüpft sich denn hier und sonst in den Hegel'schen Schriften das Eifern gegen das Aufstellen von Idealen und Theorieen in politischen, kirchlichen u. a. menschlichen Verhältnissen, das Anklagen der Liberalen und Rationalisten, das Verwerfen eines Sollens über die Wirklichkeit hinaus, das verächtliche Abweisen eines nichtigen Jenseits oder der leeren Subjektivität und Aehnliches.

Hier sind doch offenbar die empirisch wirklichen bestehenden Rechtsverhältnisse und politischen Zustände gemeint, diese soll die Philosophie als vernünftige rechtfertigen, weil sie sonst nicht den Idealen und Theorieen gegenüber gestellt werden könnten. So läßt sich denn dieser Grundsatz mit der Doppelnatur des Wirklichen vortrefflich als eine Zwickmühle gebrauchen, die nach zwey Seiten hin gleich dienlich ist. Wird dem Grundsatze vorgeworfen, daß er sich knechtisch allem Bestehenden unterwerfe und sophistisch alle Jämmerlichkeiten des wirklichen Lebens rechtfertige, so zieht man sich in die höhere Wirklichkeit des wahren Seyns oder des Wesens zurück und nimmt es sehr übel, wenn Jemand nur denken mag, man habe mit jener schlechten empirischen Wirklichkeit irgend etwas zu schaffen. Findet man es hingegen angemessen, daß die Philosophie sich mit den bestehenden Zuständen im Frieden erhalte und der Gunst der herrschenden Gewalt genieße, so ist jene verachtete schlechte Wirklichkeit doch wieder gut genug, um vernünftig und vortrefflich zu heißen, und mit weltkluger Sophistik allem Wirklichen, dem Guten wie dem Schlechten, schmeichelnd das Wort zu reden. Treffend wahr ist es daher, was Fries *) über diesen Grundsatz äußert: Versteht man unter dem Wirklichen das ewig Wahre oder das *οντως ον*, so ist der Satz nur eine unklare Uebersetzung des deutschen Verses: „was Gott thut, das ist wohlgethan.“ Allein dieß paßt nicht in den Zusammenhang, denn im Naturrecht, wo der Satz aufgestellt wird, ist von menschlichen Angelegenheiten die Rede, die theils gut theils böse sind, also nicht alle vernünftig. Versteht man aber diese

*) Oppositionsschrift für Theol. und Philos. Bd. 1. Hft. 2, S. 93. fgg.

empirische Wirklichkeit in den menschlichen Angelegenheiten darunter, so wird die Philosophie unter diesem Grundsatze die Kunst, die Mäntel zuzuschneiden, die sich selbst nach dem Wind hängen, oder die Kunst, allen Fragen die Antwort zu geben: „in Unterthänigkeit, wie Sie befehlen.“

Ein anderer Gegensatz der philosophischen Systeme, in dem sich der allgemeine Gegensatz des Empirismus und Rationalismus ausspricht, ist der zwischen der Einheit und der Mannichfaltigkeit. Soll die Philosophie von der Einheit allein ausgehen, und aus dieser das Mannichfaltige, Viele und Verschiedene ableiten, oder soll sie umgekehrt nur von dem Mannichfaltigen ausgehen und aus diesem die Einheit entwickeln? Nach unseren oben entwickelten Grundsätzen müssen wir antworten: Keines von beyden. Beyde Grundsätze sind nur einseitige Anwendungen des Empirismus und des Rationalismus. Wer die Erfahrung allein als gültige Erkenntnißquelle anerkennt, der wird nie über das Verschiedene, Mannichfaltige, Getrennte zur Einheit gelangen, er wird sich vergebens abmühen, das bunte Allerley der Thatsachen, Eigenschaften und Erscheinungen, die ihm die Erfahrung darbietet, zu einem Ganzen zu vereinigen. Aber woher nur dieses Streben nach Einheit? woher der Glaube, daß das Verschiedene zu einem Ganzen zusammengehören müße? Die Erfahrung selbst zeigt sie uns nirgend, sondern die Einheit gilt uns schon vor aller Erfahrung als Gesetz unserer Erkenntniß, sie entspringt also aus der Vernunft als Selbstthätigkeit. Unmöglich also kann der Versuch gelingen, nur von dem Mannichfaltigen allein in der Entwickelung unserer Erkenntniß auszugehen und aus dieser die Einheit hervorzubilden: die Erkenntniß wird sich haltlos und maaßlos in das Labyrinth der

Vielheit und Mannichfaltigkeit verlieren, wenn nicht das Gesetz der Einheit aus der Vernunft als gültig vorausgesetzt wird.

Aber eben so wenig kann auch die Einheit für sich zureichen, die Mannigfaltigkeit aus ihr zu entwickeln: und dieß ist der große Irrthum, dem unsere heutige Philosophie größtentheils ergeben ist. Die Einheit ist ihr der Ausgangspunkt der Philosophie: von ihr geht sie aus, und ohne weitere Beyhülfe als die der logischen oder dialektischen Gedankenbewegung, sucht sie aus der Einheit das Mannichfaltige zu construiren. Sie setzen sich daher gleich anfangs in den Besitz des höchsten Ideals der Ausbildung der menschlichen Erkenntniß, alles Mannichfaltige in der Einheit zusammen zu fassen, und eben die Leichtigkeit, mit der sie mit Einem kühnen Griff sich gleich das Höchste aneignen und mit Einem Sprung über all' das mühsame Ringen um die systematische Einheit sich auf den höchsten Gipfel des vollendeten Erkennens emporschwingen, von dem aus sie das Ganze alles Erkennens mit Einem Blick zu überschauen und zu durchschauen vermögen; eben diese Keckheit ist es, die ihnen anfangs Viele gewinnen muß. Aber gar bald muß die Oberflächlichkeit und Leerheit ihrer Theorieen sichtbar werden. Denn ihre Einheit steht ohnmächtig und leer da, und vermag das Mannichfaltige weder aus sich zu erzeugen, noch dasselbe wirklich zu erklären. Statt das Mannichfaltige aus der Einheit zu erzeugen, können sie dasselbe, das sich uns aus der Erfahrung unbeweislich aufdrängt, nur in der Einheit vernichten und auflösen, indem sie alle Differenz als ein der Vernunft Fremdes, als leeren Schein oder als vorüberschwindendes Moment an der Einheit erklären. So großartig und glänzend daher auch ihre Erklärungen aller Dinge aus der Alles umfassenden

Einheit erscheinen, so löst sich ihre Weltansicht doch am Ende nur in die langweilige Eintönigkeit der unveränderlichen, Alles verschlingenden Einerleyheit der höchsten Einheit auf.

Wir dürfen also weder die Einheit aus der Mannichfaltigkeit, noch die Mannichfaltigkeit aus der Einheit hervorgehen lassen wollen, sondern wir müssen beyden ursprüngliche Quellen in unserer Erkenntniß zugestehen. So wenig als sich durch bloße Verbindung des Mannichfaltigen zur Einheit gelangen läßt, so fern nicht die Einheit selbständig schon hinzugedacht wird, so wenig läßt sich durch Auflösung, Zersetzung, Diremtion oder wie sonst aus der Einheit die Vielheit und Mannichfaltigkeit hervorbringen. Handelt es sich dagegen nicht um den Quell und das Princip der Einheit und der Mannichfaltigkeit, sondern um die zeitliche Entwickelung derselben, so muß allerdings die Reflexion von dem Mannichfaltigen ausgehen, und von diesem erst allmählig durch Zergliederungen zu dem Einfachen aufsteigen; denn das Mannichfaltige ist früher und unmittelbar klar in unserer Erkenntniß und die Einheit ist erst das Werk der künstlichen Abstraction, das für die endliche, menschliche Erkenntniß immer nur theilweise und unvollkommen realisirt werden kann.

Aus dem Gegensatze zwischen Empirismus und Rationalismus geht auch der Streit zwischen beschränktem und absoluten Wissen hervor. Ist dem Menschen eine unbeschränkte, vollendete Erkenntniß des Seyns an sich, ein vollkommenes Begreifen des Absoluten vergönnt, oder erkennt er die Dinge nur auf beschränkte und unvollkommene Weise? Dieß ist die große Streitfrage, die auch gegenwärtig zwischen der s. g. speculativen und der psychologisch-kritischen Schule besteht, und

die in dem Verhältnisse des Empirismus zu dem Rationalismus wurzelt. Der einseitige Rationalismus, der die menschliche Vernunft für eine bloße Selbstthätigkeit hält, muß auch aus dieser rein selbstthätigen, durch nichts außer ihr beschränkten Vernunft eine unbeschränkte, reine, vollendete Erkenntniß des wahren Seyns zu gewinnen suchen. Und dieser rationalistische Wahn von einer reinen, unbeschränkten Selbstthätigkeit ist es, auf dem unsere gegenwärtige absolutistische Speculation beruht. Die ganze Reihe der Identitätssysteme ist von diesem Irrthum ausgegangen, und hat sich ein über die Bedingtheit des Sinnes und Verstandes erhabenes, rein vernünftiges absolutes Wissen, ein Wissen des Absoluten selbst zugeschrieben. In toller Selbstverblendung hat es diese Philosophie gewagt, das menschliche Wissen dem göttlichen gleichzusetzen, mit menschlichen Begriffen das ewige Wesen Gottes selbst zu ergründen und das Geheimniß des göttlichen Weltplans zu enträthseln. Vergebens hat sich die besonnenere und bescheidenere Philosophie der kritischen Schule diesem Uebermuthe der überschwenglichen Speculation widersetzt, vergebens hat sie an die sinnliche Beschränktheit der menschlichen Erkenntniß erinner, die uns Alles nur durch den Nebelschleier der Sinnlichkeit und Endlichkeit zeigt, und uns so die Dinge nur so erkennen läßt, wie sie uns unter dieser sinnlichen Beschränktheit *erscheinen*, aber nicht wie sie *an sich sind*. Indessen auch diese excentrische Selbstgenügsamkeit des menschlichen Wissens kann sich nur vermöge einer vorübergehenden Berauschung in dem Weihrauch des Hochmuths eine Zeit lang erhalten: denn der ruhigeren Selbsterkenntniß drängt sich zu klar die psychologische Thatsache auf, daß unsere Vernunft eine sinnliche, eine empfängliche Selbstthätigkeit ist, und daß eine beschränkte

Vernunft uns auch nur eine beschränkte Ansicht der Dinge geben könne. Demnach sind wir zwar, kraft unserer Selbstthätigkeit, im Besitze der Formen und Gesetze des Seyns an sich oder des vollendeten Seyns, aber zugleich sind wir in Ansehung des Gehaltes abhängig von Außen, unsere wirkliche Gehalterkenntniß ist folglich immer nur beschränkt durch die äußeren Verhältnisse und die Bedingungen der Sinnlichkeit. Wenn wir also auch die reinen Formen des wahren Seyns als Idee auszusprechen vermögen, so sind wir doch nie im Stande, das wirklich erkannte, sinnlich wahrgenommene Seyn diesen Ideen gemäß zu bestimmen, und es bleibt uns in unserer Erkenntniß eine unüberwindliche Unwissenheit stehen, die uns ewig hindert, das Absolute als Absolutes vollständig zu erkennen. Unser vollständiges Wissen, d. i. dasjenige Erkennen, worin der Gehalt durch die allgemeinen Gesetze bestimmt ist, bleibt so nur auf das Endliche, die Sinnenwelt beschränkt, darüber hinaus können wir nur in Ideen die leeren Formen des wahren Seyns aussprechen, ohne dieses selbst begreifen zu können.

Dieß führt uns endlich noch auf einen letzten, sehr bedeutenden Gegensatz der philosophischen Richtungen, der ebenfalls hauptsächlich durch das Verhältniß des Empirismus zu dem Rationalismus bestimmt wird, nämlich den der natürlichen und der idealen Weltansicht. Aus der Sinnesanschauung und Erfahrung erhalten wir nur die Erkenntniß des Endlichen, der Sinnenwelt, der Natur; die Erkenntniß des Ewigen, des Uebersinnlichen und Göttlichen entspringt uns aus der höheren Erkenntnißquelle der Vernunft. So fließt also aus dem Empirismus für sich jene niedere, kalte Ansicht des gemeinen Menschenverstandes, welche in der Natur oder Sinnenwelt das wahre Seyn erfaßt zu haben wähnt, und Alles,

was darüber hinaus liegt, weil es weder erfahren noch bewiesen werden kann, für schwärmerische Phantasien hält. Dagegen stammt aus dem Rationalismus jene höhere, begeisterte Weltansicht, die über das natürliche Seyn sich zu dem Uebernatürlichen und Göttlichen aufschwingt und nur in diesem das wahre Seyn anerkennt. Die erstere artet häufig in Materialismus und Naturalismus aus, die andere wird oft die Quelle von Schwärmerey und Mysticismus.

Um aber das Wesen dieser beyden Denkarten richtig zu würdigen, müssen wir noch näher auf einige Modificationen der Grundsätze des Empirismus und Rationalismus eingehen; denn wir werden finden, daß der erwähnte Gegensatz sich nicht rein auf diese beyden Grundsätze zurückführen läßt, sondern in jedem derselben selbst sich wiederholt, also hier näher aus seinen subjektiven und psychologischen Principien erklärt werden muß.

Der Empirismus in seiner untersten und unmittelbarsten Gestalt ist der Sensualismus. Er hält nur die unmittelbare Sinnesanschauung für die einzig gültige Erkenntnißquelle. Im gemeinen Leben spricht sich diese Ansicht in der Maxime aus: nur was ich sehe, höre oder fühle, kurz, was ich durch die Sinne wahrnehme, halte ich für wahr, alles darüber hinaus ist Täuschung und leere Phantasie. Für diese Ansicht giebt es daher auch schlechterdings kein anderes Seyn als ein sinnliches, und zwar, da man unter den Sinnen gewöhnlich nur die äußeren Sinne zu verstehen pflegt, ein körperliches. Der Sensualismus ist daher theoretisch immer auch Materialismus, practisch Eudämonismus. Er beruht auf dem psychologischen Irrthum, daß alle unsere Erkenntnisse nur durch Eindrücke der Dinge auf unsere Sinne gebildet werden, oder nur

passiv von uns aufgenommen werden. Die psychologische Verkehrtheit dieser Ansicht wurde bereits oben nachgewiesen. Wir sahen, daß schon in dem einfachsten sinnlichen Erkenntnißact Aeußerungen der Selbstthätigkeit unseres Erkenntnißvermögens unvermeidlich mitwirken, und daß jede weitere Entwickelung unserer Erkenntniß über die ganz rohen und ungeordneten sinnlichen Wahrnehmungen hinaus, des Beystandes des denkenden Verstandes bedürfe. So vermag sich also der Grundsatz des Sensualismus in seiner Isolirtheit gar nicht zu erhalten, sondern ist nothgedrungen, wenigstens das logische Element des Denkens mit sich zu vereinigen. Der Grundsatz der bloßen Sinnesanschauung erweitert sich nun zu dem der Erfahrung, der sich nun in dem umfassendern Satze ausspricht: nicht allein was ich unmittelbar durch meine Sinne wahrnehme, sondern auch, was sich aus dem Wahrgenommenen beweisen oder logisch ableiten läßt, gilt mir als Wahrheit. Obgleich sich auch diese Maxime nicht über die Erkenntniß des Endlichen oder der Natur erhebt, so reicht sie doch wenigstens zu, um eine wirkliche Erkenntniß dieses Gebietes des menschlichen Wissens zu begründen, was der reine Sensualismus gar nicht vermochte. Allein der Grundsatz ist auch gar nicht mehr rein empiristisch, er hat in dem logischen Denken und in der Begründungsform des Beweises schon ein rationales Element in sich aufgenommen. Dieses logische rationale Element sondert sich aber auch von den übrigen rationalen Erkenntnissen aus und tritt als besonderes subjektives Princip, als besondere Art des Rationalismus auf, unter dem Grundsatz: wahr ist nur, was sich beweisen läßt, der Beweis ist die einzige Begründungsweise für menschliche Erkenntniß.

Damit eröffnet sich uns ein sehr bedeutender und

tief eingreifender Gegensatz innerhalb des Rationalismus selbst. Jene s. g. rationalen Erkenntnisse nämlich begreifen zweyerley wesentlich verschiedene Erkenntnißthätigkeiten zusammen, die wir am besten durch die Worte des Verstandes und der Vernunft in engerer Bedeutung bezeichnen können. Dem Verstande nämlich gehört die Form des Bewußtseyns, der Vernunft der Gehalt desselben, dem Verstande gehört das Denken, der Vernunft das nur Gedachte, jener die logischen Gesetze d. i. die Formen und Gesetze des Denkens, dieser die metaphysischen Gesetze d. i. die Gesetze der Dinge selbst; die Erkenntniß des Verstandes ist nur mittelbar, die der Vernunft unmittelbar; jene spricht sich aus in bestimmten Begriffen, diese in Gefühlen und Ideen. Treten diese beyden Elemente nur isolirt von einander als besondere subjektive oder psychologische Principien auf, so stehen sich Verstandes- oder Reflexions-Philosophie und Gefühlsphilosophie, oder Philosophie des Wissens und Philosophie des Glaubens, Philosophie der Begriffe und Philosophie der Ideen einander gegenüber.

Das dürftigste und leerste unter allen subjektiven Principien ist das der Verstandesphilosophie als rein rationales Princip oder der logische Rationalismus. Denn hier wird der Verstand in seiner Absonderung von Sinnlichkeit und Vernunft, zur alleinigen Erkenntnißquelle gemacht. Der Verstand für sich aber ist, wie früher gezeigt wurde, keine Erkenntnißquelle, sondern er dient nur der Reproduction der schon vorhandenen Erkenntnisse für das höhere Bewußtseyn, oder der Vermittelung der unmittelbaren, theils sinnlichen theils vernünftigen Erkenntniß, er enthält für sich nichts in sich, als die bloße Form des Bewußtseyns, nämlich die logische Form der Begriffe, Urtheile und Schlüsse,

aller Gehalt wird ihm anderwärtsher gegeben. Wird nun doch dieser ganz leere Verstand zur einzigen Erkenntnißquelle erhoben, so wird die Erkenntniß ihres ganzen Gehaltes beraubt, nur die leere Form des Denkens bleibt übrig als ihr Inhalt, nur das dürre Knochengerippe der Definitionen, Classificationen und Demonstrationen wird für die wahrhaft wissenschaftliche Erkenntniß ausgegeben, Geist und Leben, Fleisch und Blut ist daraus entwichen. Wir haben uns vorhin erst überzeugt, wie weit sich jede Philosophie von der Fülle und dem Leben der concreten Wirklichkeit oder des wahren Seyns entfernt, die sich dem öden und unfruchtbaren Wege der bloßen Abstraction ergiebt: das ist dieser logische Rationalismus, der statt des saftigen, wahrhaften Kerns nur die leere trockne Schaale der Wahrheit, die logische Form des Denkens allein festhält. Diesem logischen Rationalismus gehört auch das Vorurtheil von der Allmacht der Beweise. Auf Beweisen, meint man, beruht allein alle zuverläßige Wahrheit, nur was sich beweisen läßt, darf als sicher begründete Ueberzeugung gelten, ohne Beweis soll der Verständige nichts als wahr gelten lassen. So hat man auch für alle idealen, religiösen und sittlichen Ueberzeugungen Beweise gesucht, man hat das Daseyn Gottes, die Unsterblichkeit, die Freiheit ꝛc. lange Zeit nur durch Beweise, durch logische Schlußreihen, begründen zu können geglaubt. Allein die logische Form und das logische Wesen der Beweise selbst mußte doch bald darüber belehren, daß sie nicht allein zureichen können, um alle menschliche Ueberzeugungen zu begründen; denn da jeder Beweis immer nur aus Voraussetzungen ableitet, die schon ihre Gewißheit haben, so würde die bloß demonstrative Methode in einen unendlichen Regreß von Voraussetzungen zu Voraussetzungen führen, in dem wir nie

fertig werden könnten mit Beweisen der höheren Voraussetzungen, gelangten wir nicht endlich zu Voraussetzungen, die nicht weiter bewiesen werden können und auch keines Beweises bedürfen. Die höchsten Grundsätze unserer Erkenntniß müssen also unabhängig von den Beweisen ihre Gewißheit haben, es muß Ueberzeugungen geben, die über jene bloß logische Begründungsweise hinausliegen.

Je mehr aber dem logischen Verstande in seiner Isolirtheit seine Ohnmacht, durch logische Schlußketten Wahrheit einzufangen, fühlbar werden muß, desto mehr sucht er sich an den Empirismus anzuschließen, um aus der Sinneserkenntniß einen Gehalt für seine leeren logischen Formen zu gewinnen. Aus der Sinneserkenntniß nämlich entlehnt der logische Verstand seinen Gehalt, weil diese sich ganz den logischen Formen unterwerfen läßt. Das Endliche, die Natur, die Sinnenwelt ist das durchaus Begreifliche, von ihm ist ein vollständiges Wissen möglich. Hier behauptet also der logische Verstand immer noch seine Oberherrschaft, hier gilt immer noch der Anspruch, daß Alles in die logischen Formen der Begriffe, Urtheile und Schlüsse gefaßt werden müsse. Sinn und Verstand sind so nun die einzigen Erkenntnißquellen. Was wir nicht sinnlich wahrgenommen, oder erfahren haben, das muß doch aus dem Wahrgenommenen durch den Verstand abgeleitet seyn, alle übersinnliche, rationale Erkenntniß ist nur die logische, formale des Verstandes oder die durch diese aus der sinnlichen vermittelte. Dieß ist die eigentlich s. g. Reflexionsphilosophie, die als die endliche, natürliche Weltansicht des Wissens, der idealen, über die logischen Formen der Begriffe ꝛc. hinausliegenden, entgegensteht.

Wir können daher den logischen Rationalismus auch den natürlichen nennen, und ihm den idealen

Rationalismus gegenüber stellen, der noch außer dem Verstande in der Vernunft eine unmittelbare Erkenntnißquelle für das höhere übersinnliche Seyn, eine über die endlichen Reflexionsbegriffe erhabene Erkenntniß der Ideen anerkennt. Das Ewige, das Göttliche, das Absolute läßt sich nach diesem idealen Rationalismus nicht im verständigen Begriffe erfassen, noch durch logische Schlußreihen begründen, sondern es ist das schlechthin Unbegreifliche, über alle logische Formen des Wissens erhabene, vor allen logischen Beweisen in der unmittelbaren Vernunft Gewisse. Von dem Daseyn Gottes, von der Unsterblichkeit der Seele, von der Freyheit überzeugt uns kein Beweis, sondern unmittelbar sind wir davon im Glauben überzeugt; keine Begriffe können uns das Wesen Gottes oder das Wie des ewigen Lebens deutlich machen, sondern nur im unmittelbaren Gefühle ahnen wir es.

Reißt sich aber diese ideale Ansicht der unmittelbaren Vernunft von dem logischen Verstande los, wähnt der ideale Rationalismus ganz unabhängig von aller logischen Vermittlung eine höhere, reinere Erkenntniß des wahren, ewigen Seyns zu ergreifen, so versinkt er damit eben so sicher in die Verirrungen der Schwärmerey und des Mysticismus, wie der von der Vernunft getrennte Verstand eine Beute des Unglaubens wird. Oder, wie Jacobi sagt: „der Verstand, isolirt, ist materialistisch und unvernünftig, er läugnet den Geist und Gott, die Vernunft, isolirt, ist idealistisch und unverständig und macht sich selbst zu Gott.“ Aus seinem höheren Standpunkte sieht der ideale Rationalismus leicht mit Verachtung auf den Verstand herab, den er nur als das Organ der Gemeinheit und Trivialität ansieht, während der Verstand mit engherzigem Hochmuth alles, was über seinen

endlichen Begriff hinausliegt, als leeres Hirngespinnst und thörichte Phantasterey verlacht und verspottet. Die Parthey des Verstandes mit ihrer Klarheit, Begreiflichkeit und Abgeschlossenheit ihres Wissens hat gewöhnlich die große Menge der Laien, der Freunde des platten, gemeinen Menschenverstandes für sich, oder auch diejenigen, die sich ihrer Aufgeklärtheit und Freisinnigkeit in religiösen Angelegenheiten rühmen und mit oberflächlichem Raisonnement sich der religiösen Wahrheiten zu entledigen hoffen. Die Parthey des Glaubens hingegen, die früher sich nur schüchtern gegen die Angriffe des gemeinen Menschenverstandes im Verborgenen halten mußte, hat gegenwärtig wieder angefangen, sich der öffentlichen Meinung zu bemächtigen, und zählt die große Menge der Gefühlsmenschen, Frommen, Mystiker ꝛc. zu ihren Freunden. Im Gebiete der Philosophie selbst haben die Reflexionsphilosophen mit ihren strengen logischen Begriffszergliederungen immer die Sache der Klarheit, Besonnenheit und Gründlichkeit vertreten, wogegen der ideale Rationalismus den höheren idealen Geistesschwung, die religiöse Tiefe der Speculation behauptet hat. So erscheinen dem idealen Rationalisten leicht die Reflexionsphilosophen als zwar nützliche und arbeitsame, aber ziemlich geistlose Leute, denen gerade das wahre Organ der Philosophie, die ideale Weltansicht, ganz mangle; dagegen blicken die verständigen Reflexionsphilosophen auf jene idealen Philosophen des Glaubens oder der intellektuellen Anschauung mit ironischem Lächeln, oder mit Unwillen, als auf thörichte Träumer und Nachtwandler oder auf heuchlerische Volkstäuscher.

Schon im Alterthum hat sich der Gegensatz dieser beyden Partheyen ausgebildet. In Plato und Aristoteles, die in so vieler Hinsicht die Repräsentanten der philo-

sophischen Gegensätze sind, tritt auch dieser Gegensatz zuerst klar hervor. Plato's idealer Geistesschwung suchte jenseits der endlichen Begriffe eine höhere intellektuelle Erkenntniß des wahren ewigen Seyns der Ideen. Aristoteles bannte die ganze menschliche Erkenntniß in die logischen Formen der Verstandeskategorien. So wurde Plato die Quelle der mystischen und überschwenglichen Philosophie, Aristoteles der Begründer einer streng logischen Methode. Die letztere gewann in der Scholastik die Oberherrschaft, wogegen die ideale Richtung nur in den Mystikern des Mittelalters sich zu behaupten vermochte. Der Wahrheitsgehalt war der Theologie des Mittelalters als ein schon fertiger und unzweifelhafter in den christlichen Dogmen gegeben, der Philosophie blieb daher als ihr Eigenthum nichts übrig, als das dürre Sparrwerk des logischen Formalismus. Aber auch als diese scholastische Philosophie zerstört, und der freye Gedanke wieder von den Fesseln der Dogmatik befreyt war, behauptete doch der einseitige logische Verstand noch eine Zeit lang seine Herrschaft in der Philosophie. Es war nahmentlich Cartesius, durch den die logische Methode wieder zur einseitigen Herrschaft kam. Seine Maxime, von allem Inhalt des Denkens zu abstrahiren und die Philosophie aus Nichts aufzubauen, ruhte auf der Voraussetzung, daß die bloß leere logische Thätigkeit des Denkens zureiche, um die philosophische Wahrheit zu erzeugen. Deßhalb stellte er in seinem berühmten Satze: cogito ergo sum, die Thatsache des Denkens ohne allen bestimmten Gegenstand des Denkens allein an die Spitze seines Systems und glaubte aus ihm bloß logisch durch einen Schluß (ergo) zum Seyn des Ich und von da eben so zu dem Seyn Gottes und der Welt fortschreiten zu können. Die von ihm ausgegangene und von Spinoza u. A. angewendete

s. g. mathematische Methode ist nichts Anderes als die Methode der logischen Demonstration, die durch Wolf ihre höchste Vollendung erhielt. Wolf wurde der Gründer einer neuen Scholastik, indem er alle philosophische Erkenntniß in die logischen Formen der Definitionen und Eintheilungen schlug, die Beweise für die einzige Begründungsweise philosophischer Wahrheit hielt, und so das philosophische System in ein todtes Skelett logischer Formen, in einen geist- und gehaltlosen Formalismus verwandelte. Dieses Vorurtheil von der Genugsamkeit des logischen Verstandes übte in Deutschland eine weit verbreitete Herrschaft in dem populären Verstandesraisonnement der Aufklärung, welche alle höheren und tieferen Wahrheiten, wenn sie sich nicht in ihre platten Begriffe fassen oder beweisen liessen, mit verächtlichem Hohne von sich stieß. Kant war es auch hier, der durch seine tiefen kritisch-psychologischen Untersuchungen den richtigen Weg zeigte. Ein Hauptstreben und Hauptverdienst seiner Kritik der Vernunft war es, daß er den Dogmatismus — und dieß war eben die auf den Grundsatz des logischen Verstandes aufgebaute Lehre — an der Wurzel zerstörte, und eine höhere Erkenntnißquelle in der Vernunft nachwies. Sein s. g. transcendentaler Idealismus wies in dem Ding an sich oder Noumenon auf ein jenseits aller Verstandeskategorien liegendes Seyn, auf eine ideale Erkenntniß desselben hin. Aber leider ließ er dieß Werk des Kriticismus noch unvollendet. Er vermochte sich selbst noch nicht vollkommen von der demonstrativen Methode loszureißen. Statt seine höheren Vernunftwahrheiten oder Erkenntnisse a priori ganz rein auf psychologische Selbstbeobachtung zu gründen, bediente er sich doch immer noch zu ihrer Begründung der demonstrativen Form, s. g. transcendentaler Beweise. Einen rein idealen Gehalt der

unmittelbaren Vernunftwahrheit erkannte er nur in der praktischen Vernunft und den sittlichen Ideen an, die religiösen Ideen von Gott und Unsterblichkeit leitete er doch erst mittelbar durch s. g. moralische Beweise aus den sittlichen Ideen ab; er verkannte also ganz den rein speculativen Glauben in der unmittelbaren theoretischen Vernunft. Erst Jacobi gebührt daher das unschätzbare Verdienst, die höhere, ideale Erkenntniß der unmittelbaren Vernunft von den Fesseln der Reflexion oder des logischen Verstandes befreit und das Princip des idealen Rationalismus mit hinlänglicher Klarheit und Kraft ausgesprochen zu haben. Mit einfacher und unwiderstehlicher Evidenz zeigte er, daß alle Beweise in der Luft schweben, wenn nicht erst etwas als wahr vorausgesetzt wird, woraus bewiesen werden kann, was also nicht selbst wieder bewiesen werden könne, so wie, daß alle philosophische Systeme, welche das Gesetz der logischen Nothwendigkeit zum Gesetz des Seyns selbst machen, unvermeidlich in Fatalismus und Naturalismus ausgehen. In dem Worte des Gefühls bezeichnete er eine über den Verstand erhabene Quelle unmittelbarer idealer Wahrheiten, in dem Glauben eine Ueberzeugungsweise, die von den Vermittlungen des Wissens unabhängig, ihren Grund in sich selbst hat. Das wird als der bleibende große Gewinn aus Jacobi's Bestrebungen für die Philosophie feststehen, daß der Glaube und das Gefühl, die bisher nur als Organe der Autorität und der Schwärmerey galten und darum aus der Philosophie völlig ausgeschlossen waren, nun eine sichere und wohlbegründete Stelle unter den philosophischen Ueberzeugungsweisen erhalten haben. Aber so klar und so kräftig auch Jacobi dieses höhere Erkenntniß-princip ausgesprochen hatte, so wenig vermochte er es doch auch wissenschaftlich zu sichern und abzugränzen. Es

war nur der Erguß eines reichen und tiefen Gemüthes, eines für das Heilige entflammten Herzens, der in Jacobi zur Erscheinung wurde. Ihm war es weniger Sache des denkenden Verstandes als des Herzens, wenn er sich einem die heiligsten Interessen des Gemüthes verletzenden todten Verstandesdogmatismus mit ganzer Kraft widersetzte, und das Herz, das Gemüth war es, nicht der Verstand, aus dem seine Ahnungen einer höheren oder tieferen Wahrheit hervorquollen. Eben deswegen aber wurde die wissenschaftliche Bedeutung seiner Lehren nur von Wenigen verstanden, die Meisten sahen darin eben nur jene gemüthliche Seite, der sie keine wissenschaftliche Gültigkeit zugestehen zu dürfen glaubten. So wurden die Lehren Jacobi's von dem Glauben und Gefühle meistentheils unter dem geringschätzenden Titel der Gemüthsphilosophie gleichgültig bey Seite geschoben oder auch wohl als gefährliche Schwärmerey und Vernunfthaß von den Rationalisten angefeindet. Nur wenigen gründlichen Denkern wurde die tiefere Bedeutung dieser Lehren Jacobi's deutlich, denjenigen nahmentlich, die durch psychologische Untersuchungen die ideale Erkenntnißquelle in dem Wesen der menschlichen Vernunft erkannten. Unter ihnen gehört dem glücklichen Fortbildner der Kritik der Vernunft, Fries, die erste Stelle; er wußte dem, was Jacobi als Resultate unmittelbar aufstellte, seine Begründung in der Theorie der Vernunft zu geben, und ihm gelang es daher am vollkommensten, das Verhältniß des Verstandes zur Vernunft, des Wissens zum Glauben, des Begriffes zum Gefühl, des natürlichen zum idealen Rationalismus aus den Gesetzen des menschlichen Geistes zu bestimmen, und beyden ihr Recht zu sichern, ohne das des anderen zu verletzen.

Indessen war doch, theils durch Kant's transcenden-

talen Idealismus, theils durch Jacobi's Glauben, in der deutschen Philosophie die Ueberzeugung fast allgemein herrschend geworden, daß die Reflexionsphilosophie für sich allein nicht zureiche, um die höhere speculative Erkenntniß zu gewinnen, und daß es für die philosophische Wahrheit noch eine höhere Erkenntnißquelle jenseits des Verstandes geben müsse. Aber da man zugleich den sicheren Boden der kritisch-psychologischen Methode verließ und somit den Zusammenhang jenes höheren Erkenntnißprincips mit dem Verstande und der Natur des Erkennens überhaupt aus den Augen verlor, so war dieß nur die Losung zu einer gänzlichen Losreißung der Philosophie von aller Zucht und Ordnung der logischen Gesetze, zu einer anarchischen Raserey der Speculation in den wildesten Träumen der Phantasie, die man unter dem Titel der intellektuellen Anschauung statt des verachteten Verstandes auf den Thron gesetzt hatte. Hatten wir also in der älteren Periode der Philosophie bis auf Kant gegen die Einseitigkeiten der Verstandes- oder Reflexionsphilosophie zu streiten, so haben wir nun eben so sehr das entgegengesetzte Extrem des von dem Verstande losgerissenen idealen Rationalismus zu bekämpfen, der uns in die Irrgänge und Abgründe der Mystik und Schwärmerey fortreißen würde.

Zwey sehr verschiedene Richtungen dieser überverständigen Philosophie sind jedoch zu unterscheiden, eine mehr praktisch-gemüthliche und eine speculative.

Der logische Verstand für sich kann, wie wir gesehen haben, den höheren praktischen Bedürfnissen des religiösen Gefühls, des Gewissens, der Liebe und des Geschmacks an dem Schönen nicht Genüge leisten. Dem selbstgenugsamen logischen Verstande und seinem ungläubigen, naturalistischen Wissen widersetzt sich daher zunächst das fromme Gemüth, sich auf die unmittelbare Stimme

des Herzens berufend, welche, unabhängig von allen Vermittlungen des Begriffs, eine höhere Ansicht des religiösen Glaubens und sittlichen Triebes ausspricht. Als Organ dieser höheren praktischen Bedürfnisse nennt uns diese Denkart den Glauben oder das Gefühl, die innere Offenbarung, das unmittelbare Bewußtseyn, die höhere, geheimnißvolle Ahnung des Ewigen, das Gewissen ꝛc. In dieser Ansicht spricht sich eigentlich ein Mißtrauen gegen die Fähigkeit der Philosophie überhaupt aus, den höheren idealen Angelegenheiten des Lebens in ihrem Gebiete eine sichere Stelle zu gewähren, sie flüchtet sich daher zur Rettung derselben aus der Sphäre der Erkenntniß in die des Herzens, aus der Philosophie in die Unphilosophie. Ihr Glaube, ihr Gefühl ꝛc. soll nicht eine höhere philosophische Erkenntnißweise seyn, sondern gar keine Erkenntniß, eine Negation der Erkenntniß, eine Anerkennung des Idealen ohne alle Erkenntniß, bloß aus praktischen Bedürfnissen des Herzens. Wenigstens verzichten die Freunde dieser Denkart auf alle Objectivität der Aussprüche ihres Glaubens oder Gefühls, und sehen darin nur den Ausdruck ihrer Subjectivität. Es ist nicht zu läugnen, daß Jacobi selbst in der Aufstellung seines Glaubensprincips nicht frey war von dieser unphilosophischen, nur praktischen und subjectiven Gesinnung. In dieser Gestalt aber war es natürlich, daß sich allerley Aberglauben und Schwärmerey, Supernaturalismus und Mystik mit dieser Ansicht verband, und daß sie oft, zu Gunsten des Auctoritätsglaubens oder des individuellen Gefühls, in wirkliche Feindschaft der Philosophie umschlug.

Indessen so wenig wir dieser nur gemüthlichen Ansicht eine eigentlich wissenschaftliche Gültigkeit zugestehen können, so spricht sich darin doch der ächte Grundsatz der Erhebung des Glaubens über das Wissen und der

Ergänzung des Begriffs durch das Gefühl aus. Es wird darin doch die richtige Ansicht festgehalten, daß es über dem logisch vermittelten oder reflectirten Wissen von dem Endlichen nicht wieder ein höheres Wissen von dem Ewigen, ein von den Schranken der Endlichkeit unabhängiges reines Wissen von dem Seyn an sich gebe, sondern daß der Glaube nur ein vollendetes Seyn an sich anerkenne, ohne das Wesen desselben in bestimmten Begriffen erkennen zu können.

Diese Schranken des Wissens aber überschreitet die speculative Richtung des idealen Rationalismus. Denn da bey ihm die Erhebung über die Reflexion aus einem überspannten speculativen Interesse hervorgeht, so liegt es in der Natur der Sache, daß er ein höheres, reineres Wissen des wahren Seyns, erhaben über den logischen Schranken des verständigen, endlichen Wissens sucht. Er hat vollkommen richtig eingesehen, daß der logische Verstand mit seinen endlichen Formen der Reflexion unfähig ist, das wahre Seyn zu begreifen; aber er irrt, wenn er meint, sich dieser Formen ganz entledigen zu können oder durch Abstreifung aller Fesseln der Logik sich zu einem reineren und freieren Wissen des Ewigen erheben zu können. Dieß ist der Irrthum, der in den neueren speculativen Systemen seit Schelling hervorgetreten ist und so Viele mit dem Versprechen eines absoluten Wissens oder eines Wissens des Absoluten getäuscht hat. Er hat sich Anfangs, bey Schelling, auf eine angebliche intellectuelle Anschauung berufen, durch welche es möglich seyn sollte, alles Seyn in seiner ewigen Einheit und Absolutheit unmittelbar anzuschauen; Andere haben später von einer über die Reflexion erhobenen s. g. speculativen Erkentniß gesprochen oder wie sie

sonst ihr Organ der höheren idealen Erkenntniß genannt haben mögen.

Ein solches über Sinn und Verstand erhabenes Erkenntniß-Organ, ein reines Schauen des wahren Wesens Gottes haben die speculativen Mystiker, Theosophen und Visionärs von jeher für sich in Anspruch genommen: die Neuplatoniker, die Mystiker des Mittelalters, Jacob Böhme u. A. haben sich darauf berufen für ihre mystische Phantasieen. In der That ist es auch nichts anderes, als die dichtende Phantasie, die auf diese Weise zum höchsten Princip der Erkenntniß erhoben ist, ihre Bilder werden für Anschauungen des ewigen Wesens Gottes gehalten und ihre Combinationen für speculative Systeme von der Entstehung der Welt aus dem Absoluten. Nur phantastische Dichtungen sind es, die uns in den modernen speculativen Systemen von der Entwickelung des Wesens Gottes in den Erscheinungen der Weltbildung vorerzählt werden. Ein Schauen des Ewigen und Absoluten giebt es nicht, die menschliche Vernunft ist kein Vermögen des Schauens, sondern nur des Glaubens und der Ideen!

So weit aber, als jene Systeme ihrem phantastischen Charakter entsagen und eine bestimmte wissenschaftliche Form annehmen, so weit fallen sie wider ihren Willen zurück in die Fesseln der verachteten Reflexion und an die Stelle der dichtenden Phantasie tritt wieder der leere logische Verstand. Dieß Verhältniß findet zwischen Schelling und Hegel statt. Schelling's intellectuelle Anschauung erhob die dichtende Einbildungskraft zur unumschränkten Gebieterin in dem Gebiete der Philosophie, das System der Philosophie wurde durch ihn ein Weltepos, ein Gedicht von der Entstehung des Endlichen aus

dem Absoluten oder von den Schicksalen des in der Welt allmählig werdenden Gottes. Hegel wollte die Philosophie von dieser phantastischen Willkühr befreien, er wollte die Dichtung wieder in Wissenschaft verwandeln und das unmittelbar als Anschauung ausgesprochene Absolute im Begriff vermitteln, und er fiel damit in die strengste Gewalt des Verstandes zurück. So hoch er sich auch über die logisch-bedingte Erkenntniß erhoben zu haben glaubte: seine dialektische Methode, an der sich sein System fortbewegt, ist doch nichts Anderes, als ein neuer Ausdruck für die verstoßene logische Methode. Während bei Schelling Gott sich in freier ästhetischer Bewegung in der Welt manifestirt, wird er bei Hegel in den todten Mechanismus eines monotonen dialektischen Processes gebannt, und während die poetische Anschauung Schelling's die Einheit des Absoluten mit der ganzen Fülle der Natur und Geschichte belebt, verschrumpft der Hegel'sche Gott in einen leeren Begriff, der in unendlicher Selbstbewegung nie aus der leeren Gedankenwelt herauskömmt.

Ich erinnere für diesen rein logischen Charakter des Hegel'schen Systems an das, was darüber früher bei dem Verhältniß des Allgemeinen zu dem Besondern bemerkt wurde. Und so sehen wir in dem Hegel'schen System den logischen Verstand oder den leeren, mittelbaren Begriff von Neuem in der deutschen Philosophie zu einer Herrschaft gelangen, wie kaum jemals. Es ist, wie Schelling treffend bemerkte, ein neuer Wolfianismus, der ebenso die genialen Aphorismen der Schelling'schen Lehre in die Fesseln eines starren Begriffs-Schematismus schlug, wie Wolf einst die großen Ideen Leibnitz's. Aber schon ist auch dieses neue Reich des Begriffs im Sinken begriffen, denn schon hat sich eine mächtige Opposition

der unmittelbaren Erkenntniß dagegen erhoben, an deren Spitze Schelling selbst steht, und der sich mehrere der angesehensten neueren Denker, wie Fichte d. J., Weisse, Troxler, Sengler, Stahl, Eschenmaier, Bachmann u. A. angeschlossen haben.

So tritt denn also der alte Gegensatz zwischen mittelbarer und unmittelbarer Vernunfterkenntniß, oder zwischen Verstand und Vernunft, Begriff und Idee, wie er schon zwischen Aristoteles und Plato sichtbar wurde, in unsern Tagen nochmals scharf hervor zwischen Hegel und Schelling in seiner neuesten Metamorphose. Der Hauptvorwurf, den Schelling gegen Hegel erhebt, besteht darin, daß das Hegel'sche System ein reines Vernunft-System, reiner Rationalismus sey, worunter er, wie sich aus dem Zusammenhang ergiebt, nur ein Verstandes-System oder einen logischen Rationalismus versteht. Das rein Rationale nämlich ist ihm das nicht zu Denkende, die leere Denknothwendigkeit des bloßen Begriffs. Darum bewege sich dieses System nur innerhalb des bloß Logischen, und gelange nie zu dem Lebendigen, Wirklichen. Dieser bloß negativen Philosophie gegenüber verlangt er daher eine positive, die von einem Wirklichen gleich ausgeht. Dieses Wirkliche soll die Philosophie nicht erst aus der Vernunft schöpfen, sondern jenseits der Vernunft als Thatsache unmittelbar ergreifen. In diesem Sinne nennt er seine Lehre, im Gegensatz des (logischen) Rationalismus einen Empirismus, aber einen höheren als den gewöhnlichen, der mit Sensualismus für gleichbedeutend genommen wird: „er wird in dem höheren Sinn genommen seyn, in welchem man sagen kann, daß der wahre Gott nicht das bloße allgemeine Wesen, sondern selbst zugleich ein besonderes oder

empirisches ist.“ Gott selbst also soll hier der Gegenstand jener höheren Erfahrung seyn, es ist also ein idealer Empirismus, den wir darunter zu verstehen haben. Gott als concrete Persönlichkeit, ist der Grundgedanke, von dem dieses neu=Schelling'sche System ausgeht: er wird aber als Persönlichkeit nicht durch die Vernunft erkannt, die uns immer nur die Allgemeinheit und Nothwendigkeit giebt, sondern in seinen freien Handlungen in der Weltschöpfung. Die Welt ist daher nicht als nothwendige Entwickelung aus Gott zu begreifen, sondern als freie That Gottes. Nicht von dem reinen Seyn als leerem Vernunftbegriff, sondern von der That Gottes, der Freiheit, hat die positive Philosophie auszugehen. Negative und positive Philosophie, Vernunft (Verstand) und Erfahrung, Erkenntniß a priori und a posteriori, Begriff und Wirklichkeit, das Allgemeine und das Persönliche, die (logische) Nothwendigkeit und die Freiheit, das Seyn und die That, das sind die Gegensätze, die sich hier gegenüber stehen.

Unläugbar spricht sich in dieser Opposition Schellings und Anderer gegen das Hegel'sche System eine heilsame Reaction der unmittelbaren, idealen Vernunft=Erkenntniß gegen den bisher herrschend gewesenen Despotismus des logischen Verstandes aus, der uns eine erfreuliche Rückkehr der Philosophie aus der Wintererstarrung des todten Begriffes und seiner kalten Nothwendigkeit in das frische, warme Leben der Wirklichkeit und der Freiheit verspricht. Mit Schelling müssen wir es als eines der wesentlichsten Bedürfnisse der neueren Philosophie anerkennen, daß sie aus der Negativität des logischen oder dialektischen Denkens heraus trete und einen positiven dealen Inhalt für sich in Anspruch nehme. Aber nim=

mer wollen wir wünschen, daß die Philosophie diesen positiven Inhalt auf dem Wege suche, den ihr Schelling hier zeigt; denn das ist der gerade Weg aus der Philosophie, aus dem besonnenen klaren Denken, aus der menschlich freien und gesunden Wahrheits-Forschung heraus in die Irrgänge der Schwärmerei und des Aberglaubens. Denn dahin kommen wir unfehlbar, sobald wir über die menschliche Vernunft selbst hinaus greifen und uns eine unmittelbare „Erfahrung" des Ewigen und Göttlichen anmaßen. Gott selbst, seinem Wesen nach, ist dem Menschen nie Gegenstand der Erfahrung, der geschichtlichen Offenbarung; wer ihn nicht mit freiem thatkräftigem Vertrauen auf seine Vernunft, im Glauben anzuerkennen vermag, auch ohne ihn zu schauen, zu erfahren, zu begreifen, der hascht immer nur nach Bildern, „die er mit dem Wesen selbst verwechselt." Merkwürdig ist es immer, wie Schelling jetzt doch wieder in seinem idealen Empirismus der positiven Philosophie mit dem einst so heftig von ihm angefeindeten unmittelbaren Erkenntnißprincip Jacobi's sich befreundet, nnd was er damals als die Unphilosophie in stolzem, speculativem Uebermuthe von sich stieß, nun als Rettungsanker gegen die zerstörenden Fluthen der Speculation wieder aufgreift. Aber man darf nicht verkennen, daß auch so noch Jacobi der Wahrheit ungleich näher steht, als der aus der Höhe seiner Speculationen zur Erfahrung herabgestiegene Schelling. Denn Jacobi verzichtete für seinen Glauben oder seine unmittelbare Vernunft ganz auf eine bestimmte, wissenschaftliche Erkenntniß des Ewigen und Göttlichen, er stellte den Glauben entschieden über das Wissen. Zu dieser ächten Demuth weiß sich Schelling auch jetzt noch nicht zu erheben, er kann auch jetzt noch nicht von dem alten Erbfehler der transcendenten Speculation lassen, da

er aus seinem positiven Princip, das er sich außerhalb der Philosophie in diese herüberholt, doch noch eine speculative Erkenntniß des Wesens Gottes und der Entwickelung der Welt aus ihm versucht.

Blicken wir auf diese Erscheinungen des Kampfs zwischen Verstand und Vernunft, Begriff und Gefühl zu der Idee zurück, so wird uns gewiß so viel klar werden, daß wir weder das Eine noch das Andere als ausschließliches subjectives Princip gelten lassen dürfen, sondern daß nur beide vereinigt anerkannt werden können. Eine gesunde Philosophie wird sich ebensowenig in den starren und leeren Formen der todten Begriffe abschließen, als sich in das schwankende Meer der Gefühle, ohne festen Halt, hineinstürzen; sie wird eben so wenig in den Schlußreihen der Beweise, oder in dem Mechanismus der dialektischen Gedanken-Bewegung, als in einem verstandlosen Glauben, oder einer phantastischen höheren Anschauung und mystischen Erfahrung ihr Heil suchen. Sie wird vielmehr den logischen Formen positiven Gehalt und Leben zu geben suchen durch die Ideen des Glaubens, aber sie wird auch den Glauben erleuchten und den Gefühlen Haltung und Sicherheit zu geben suchen durch das Licht des Verstandes und die strengen Gesetze der Logik. Diese friedliche Vereinigung beider Principien zu gegenseitiger Ergänzung wird aber nur erreicht werden, wenn wir ihr Verhältniß psychologisch beurtheilen.

Die psychologische Selbstbeobachtung nun zeigt uns unwidersprechlich, daß unsere Erkenntniß mit Nothwendigkeit an die Formen unsers Denkens oder die logischen Gesetze gebunden ist. Wir können uns auf keine Weise von diesen Gesetzen losmachen, sie gehören wesentlich zu

der Natur unsers erkennenden Geistes. Durch diese Gesetze aber sind wir in unsrem Erkennen nur an das Endliche geknüpft, nur auf dieses gestatten sie eine vollkommene Anwendung. So ist also unser Wissen, d. i. dasjenige Erkennen, das durchgängig durch die endlichen Begriffe des Verstandes bestimmbar ist, nur auf das Endliche, die Natur beschränkt. Wenn wir uns nun aber dennoch überzeugen, daß dieses Wissen sich nicht selbst genug sey, daß wir in demselben das Seyn nur erkennen, wie es uns als sinnlich bedingt erscheint, aber nicht wie es an sich ist, so müssen wir eben darin die unübersteiglichen Schranken unsers Wissens anerkennen, wir dürfen nicht darüber hinaus wieder ein von den Gesetzen des Verstandes unabhängiges höheres Wissen des Ewigen setzen. Ueber die logisch bestimmte Reflexions-Erkenntniß hinaus bleibt uns nur aus der unmittelbaren Vernunft die Ueberzeugung, daß es noch ein anderes und höheres Seyn, ein vollendetes oder absolutes Seyn jenseits des endlich erscheinenden giebt, ohne daß wir im Stande sind, auch das Wesen dieses Seyns in bestimmten Begriffen zu erkennen. Diese Ueberzeugung, insofern sie erhaben über alle Reflexion, alle Begriffe und Beweise, unmittelbar auf dem Vertrauen zu der Selbständigkeit der Vernunft beruht, heißt Glaube, aber, wie sich hier zugleich ergiebt, Vernunftglaube, mithin auch nicht bloß subjectiver oder vielmehr individueller, sondern allgemein und objectiv gültiger Glaube. Es läßt sich auf psychologischem Wege mit vollkommener wissenschaftlicher Evidenz nachweisen, daß dieser Glaube nothwendig in jeder menschlichen Vernunft lebt und für Alle gültig ist. Also der Glaube selbst ist erhaben über Verstand und Reflexion, er gehört unmittelbar der Vernunft, aber das Bewußtseyn von ihm und von seinem Inhalt gehört wie-

der dem Verstand und der reflectirten Wissenschaft. In diesem psychologisch naturgemäßen Verhältniß werden wir also beyde Principien zugleich anerkennen, ohne das Recht des Einen durch das Andere zu verletzen. Die nähere Entwicklung des Verhältnisses des Glaubens zu dem Wissen wird in der Folge das Hauptthema unserer philosophischen Weltansicht seyn. — — — — —

Stuttgart. Im Februar 1836.

So weit war der Verfasser in Ausarbeitung seines Werks gekommen, als ihn der Tod abforderte — überraschte können wir nicht sagen, insofern der Hingeschiedene während langwierigen körperlichen Leiden ihn herannahen sah und in seinen letzten Lebenstagen über dieß unvollendete Werk noch ausdrücklich sich dahin äußerte, daß es entweder in dieser Gestalt veröffentlicht oder von einem gleichgesinnten Freund ergänzt werden möge. Es wurde vorgezogen, dasselbe so wie es ist zu lassen, da es doch den größten Theil seiner Auf-

gabe (vrgl. pag. 6.) gelöst hat und gewiß ein treues und ganzes Bild von des Verfassers Ansichten, Denkweise und Gesinnung gewährt. Beklagen wird man, daß ihm die Entwicklung des Verhältnisses von Wissen und Glauben nicht mehr vergönnt war, aber auch natürlich und schicklich finden, daß kein Anderer die hier niedergelegte Feder des edeln Hingeschiedenen aufnahm, in dessen — Leben und Freiheit athmenden — Worten wohl schwerlich Jemand die letzte Gabe eines schon dem Grabe sich zuneigenden Mannes erkennen würde.

Die Verlagshandlung.

Druck von J. B. Müller in Stuttgart.

Werner

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schmid, Heinrich,

Vorlesungen über das Wesen der Philosophie und ihre Bedeutung für Wissenschaft und Leben für denkende Leser

Stuttgart 1836

Ph.u. 445 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046926-4